

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

الإمام الخميني: منهجه في الاجتهاد ومدرسته الفقهيّة

سعيد ضيائي فر

ترجمة: رعد الحجاج

سعيد ضيائي فر

جمع المؤلّف بين الدراستين الحوزوية والجامعيّة، وبعد تخرّجه عمل في التعليم والبحث العلميّ، فدرّس في عدد من المؤسّسات التعليمية. شارك في عددٍ من المؤتمرات والندوات العلميّة محاضرًا أو مشرفًا وأشرف على عددٍ من الرسائل الجامعيّة.

متخصّصٌ في الفقه الإسلاميّ ومنهجيّاته.

له عددٌ من الكتب والمقالات المنشورة في المجلات العلميّة، من كتبه:

١- اندیشه‌های فقهی سیاسی امام خمینی، مرکز تحقیقات استراتژیک، 1998.

٢- سیری در متون اسلامی، معاونت اساتید، 1999.

٣- پیش درآمدی بر مکتب شناسی فقهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 2000.

٤- تاثیر اخلاق در اجتهاد، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 2009.

الإمام الخميني: منهجه في الاجتهاد
ومدرسته الفقهية

سعيد ضيائي فر

الإمام الخميني: منهجه في الاجتهاد ومدرسته الفقهيّة



المؤلف: سعيد ضِيائي فَرْ

الكتاب: الإمام الخميني: منهجه في الاجتهاد ومدرسته الفقهيّة

ترجمــة: رعد الحجاج

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

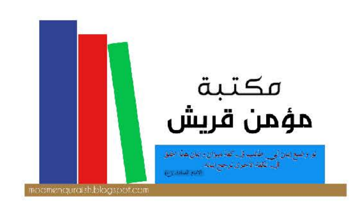
العنوان الأصلي: مكتب فقهى امام خميني

الناشر الأصلي: موسسه چاپ ونشر عروج

الإخراج: هوساك كومبيوتر برس

تصميم الغلاف: Only Create

الطبعــة الأولى: بيروت، 2015



ISBN: 978 - 614 - 427 - 061 - 5

Imam Khomeini: His Method and School in Fiqh

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط 5 ـ خلف الفانتزي وُورد ـ بولفار الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب 25/ 55

info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

كلمة المركز 7

تمهيد 9

الفصل الأول: معالم المدرسة في علم الفقه 15

الفصل الثاني: علاقة الفقه بسائر العلوم 27

الفصل الثالث: موقع الفقه في الفكر الإسلامي 45

الفصل الرابع: أهداف الدين.. 77

الفصل الخامس: أهداف علم الفقه 99

الفصل السادس: البعد الاجتماعي في الفقه الإسلامي 119

الفصل السابع: دور الزمان والمكان في الاجتهاد................ 167

الفصل الثامن: ولاية الفقيه المطلقة........................... 209

الفصل التاسع: النظرة العقلائية في فقه المعاملات 273

النتيجة النهائية 295

المصادر والمراجع.. 325



كلمة المركز

يتميّز الفقه الإسلاميّ عبر تاريخه بتعدّد مذاهبه واتّجاهاته وتنوّع مدارسه في داخل كلّ مذهب. ولم يحد الفقه الإماميّ عن جادّة التنوّع هذه، ما سمح للمشتغلين على تاريخه بأن يصنّفوا فقهاء الإماميّة إلى مدرستين كبيرتين كان لهما من يمثّلهما في فترات طويلة من تاريخ هذا الفقه. وهاتان المدرستان هما: المدرسة الأصوليّة والمدرسة الأخباريّة.

ومضافًا إلى هذا التصنيف العامّ، فإنّ ثمّة تنوّعًا في داخل كلّ مدرسة من هاتين المدرستين. ففي المدرسة الأصولية اتجاهاتٌ تتعدّد وفق أسسٍ مختلفةٍ لا مجال لحصرها في هذه الكلمة الموجزة.

وما يحاول الكاتب في هذه الدراسة معالجته هو مجموعة أسئلة تبيّن أوّلًا إمكانية الحديث عن مدرسة خاصّةٍ تُنسب إلى الإمام الخميني كفقيهٍ معاصرٍ ترك بصمته الخاصّة على الفقه الإماميّ. ثمّ البحث عن عناصر هذه المدرسة ومميّزاتها، ومنها الاهتمام بالبعد الاجتماعيّ للفقه والالتفات إلى آثار الفتوى على الواقع وتأثّرها به، ومنها أيضًا التعبّد بالنصّ في الموارد التي تدلّ القرائن على لزوم التعبّد به، ومجاوزة النص إلى أهداف الشريعة وغاياتها حينما تدلّ القرائن والقراءة الكلّيّة للنصوص على وجوب مثل هذا التجاوز، إلى غير ذلك ممّا ندعو القارئ إلى استطلاعه من الكاتب نفسه في مقدّمته للدراسة وفي ثنايا كتابه. وتقديرنا أنّ الكاتب وُفّق إلى حدٍّ كبيرٍ في

الكشف عن معالم الاتّجاه الذي سلكه الإمام الخميني في مسيرته الفقهيّة.

وفي ختام هذه الكلمة الموجزة يأمل مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي أن يكون في هذا الكتاب محاولة تحقّق غرضين في آنٍ واحدٍ، أحدهما الكشف عن معالم المدرسة الخمينيّة في الاجتهاد الفقهيّ، وثانيهما أن تكون تمهيدًا لتطوير العمل الفقهيّ على نحو العموم. ومثل هذا الهدف لا يمكن تحقّقه إلا بتضافر الجهود وضمّ بعضها إلى بعض، لتثبت الحوزة العلمية والمؤسسات المهتمّة بالفقه الإسلاميّ قدرة هذا الفقه على منافسة النظم القانونيّة المعاصرة في ميدان «إدارة حياة الإنسان في الدنيا والآخرة» على حدّ تعبير الإمام الخميني. والله الموفّق إلى الصواب.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2015

تمهيد

يعتبر الإمام الخميني (قده) من معاجز القرن العشرين، حيث اجتمعت في هذه الشخصية الكبيرة كمالات علمية وعملية متنوعة، وقد ذاع صيته وارتبطت شهرته في العالم بجهاده المقدس للإطاحة بالنظام الملَكي وإرساء دعائم نظام الجمهورية الإسلامية في إيران، وغالبًا ما يُعرف في الأوساط العامة بشخصيته السياسية والاجتماعية أكثر من شخصيته العلمية، فبقيت حدود تلك الشخصية العلمية الفذة مجهولة لدى الكثيرين. وليس من الغريب بقاء هذه الشخصية في غياهب الجهل عند عامة الناس، لكنّ المدهش هو عدم المعرفة بالأبعاد العميقة للشخصية العلمية للإمام من قبل العلماء والفقهاء، ولا سيما في الحوزة العلمية. ومن هنا، قال أحد أبرز تلامذته الذي تتلمذ على عدد كبير من العلماء:

«ربما نحتاج إلى سنوات طوال للكشف عن جميع الأبعاد الوجودية للإمام، فما اتضح لنا إلى الآن لا يعدو جزءًا بسيطًا من أبعاد شخصيته، وما زالت بعض أبعاد هذه الشخصية ـ ولا سيما في الجانب العلمي ـ طيّ الكتمان... فإنّ مقامه العلمي بقي خفيًا... وإن حاز شهرة عالمية... لكنّه يعاني من المظلومية من الناحية العلمية»[1].

---

(1) حوار مع آية الله فاضل اللنكراني، امام خميني و انديشه حكومت اسلامى، قسم الحوارات العلمية، ص9ـ10.

كما إنّ الشخصية النادرة للإمام مدهشة من حيث السعة والإحاطة أيضًا؛ ففضلًا عن كونه مفكرًا اجتماعيًا وسياسيًا محنكًا وخبيرًا متميزًا، له باع طويلة في الاختصاصات العلمية المختلفة؛ ولذا زاول التعليم والتدريس في تلك الاختصاصات، وتخرج على يديه عدد من كبار العلماء، وقدم إلى المجتمع والأوساط العلمية مؤلفات كثيرة ومفيدة في المجالات العلمية المختلفة، والأهم من ذلك كله أنّه كان عالمًا كبيرًا ومنظّرًا متميزًا؛ فقد أبدع في إطلاق نظريات حديثة، خاصةً في مجال علاقة الدين بالمجتمع والدولة. وفي الحقيقة، فإنّ أحد أهم أسباب نجاحه هو توفر شخصيته على أبعاد عدّة.

وإذا ما ألقينا نظرة سريعة إلى الشخصية العلمية للإمام ومدرسته الفقهية، يمكننا تلخيص أهم خصائصها بما يأتي:

1ـ كان الإمام بارعًا في مجالات علوم دينية متنوعة كالعقيدة والأخلاق والعرفان والفقه وغيرها؛ ولذا لم يكن تفسيره للدين تفسيرًا مجتزأً وذا بعد واحد، وإنّما هو تفسير شامل وجامع وذو أبعاد وزوايا متعددة، مضافًا إلى اتصافه بالتوازن والانسجام بين الأبعاد والمراحل المختلفة لحياة الإنسان؛ فمن جهة وازن في فكره بين الدنيا والآخرة، ومن جهة ثانية أضفى طابعًا من الانسجام بين المادية والمعنوية وفي الجوانب الفردية والاجتماعية والظاهرية والباطنية. وحاول بهذا التفسير إيقاظ فطرة الإنسان المعاصر وتحقيق السعادة له في الدنيا والآخرة.

2ـ طرح الإمام قراءةً مختلفةً للدين ركزت على دوريه الاجتماعي والسياسي الكبيرين ودور القيادة الدينية، وأبدى اهتمامًا منقطع النظير بطاقات الدين المهملة والمتروكة، كشف فيها عن قدرة القيادة الدينية على هداية الإنسان وقيادة المجتمع الإنساني بقوة.

3ـ أقام الإمام ارتباطًا عقلانيًا بين الآراء والنظريات العلمية والواقع الاجتماعي؛ لأنّه لم يكن عالمًا منعزلًا وبعيدًا عن ذلك الواقع الاجتماعي لتتبلور آراؤه من الفراغ وبعيدًا عن الواقع الاجتماعي.

4ـ على الرغم من كون الإمام ذا باع طويلة في الأقسام المختلفة من

العلوم الإسلامية، فإنّه أولى عناية خاصة ببعض تلك الأقسام كالفقه والعرفان، ففاق ما قدّمه من إبداعات في هذين المجالين سواهما. ومن هنا، قال نجله في هذا الصدد:

«صحيح أنّ الأمر كان مسلّمًا بالنسبة إليّ، غير أنّه قد لا يكون منسجمًا مع ما هو متداول إلى الآن. إنّ أكثر الأبعاد غير المعروفة في شخصية الإمام هو البُعد العرفاني والفقهي، فكان يطرح مسائل مستحدثة بشكل موجز ليتحرك على أساسها باتجاه حلّ مشاكل النظام الواحدة تلو الأخرى في إطار فقهي متين؛ لكنّ الحرب والمشاكل الداخلية لم تسمح لنا بالاستفادة التامة من آرائه في هذه المجالات»[1].

هذا، وكان البعدان العرفاني والفقهي في شخصية الإمام أكثر تأثيرًا في الثورة الإسلامية والنظام الإسلامي المنبثق عنها، وإن كان للأبعاد الأخرى -السياسية والاجتماعية والأخلاقية والفلسفية- دور خاص أيضًا.

وعند مراجعة سيرة الإمام، نجد أنّه دعا الناس إلى الثورة قبل عام 1962م أيضًا، وتحديدًا عام 1944م بعد عزل رضا خان عن منصبه[2]. لكنّ أغلبية الشعب الإيراني المتدين لم تستجب لندائه، ولم تقبل بزعامته، ولم تواجه تحديات الأعداء وتنزل إلى الشوارع في مظاهرات حاشدة، ولم تضحِّ الجماهير المؤمنة بنفسها، إلا حينما أطلق فتواه بمقارعة النظام الملكي من موقع المرجعية الدينية.

5-يبدو لنا أنّ أكثر «ركائز الفكر الفقهي للإمام» و «مقومات مدرسته الفقهية» كان موجودًا في مطاوي كتبه وثنايا مؤلفاته -وإن بصورة مجملة- قبل اندلاع الثورة، فقد أشار إلى تلك الركائز والمقومات في «كتاب البيع» وكتاب «ولايت فقيه» على وجه الخصوص. لكنّ هذه الركائز لم تظهر إلى العلن ولم تزدد نضجًا وشفافيةً إلا حينما دخل الفقه المتميز للإمام في دائرة

---

(1) أحمد الخميني، «**انقلاب فقهي امام**»، مجلة: حضور، العدد 4، ص12.

(2) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج1، ص21-23.

العمل وإدارة البلاد، وصار أمام المواجهة النظرية والعملية، وتكفينا الإشارة إلى مثال واحد في هذا المجال.

قال الإمام في بيانٍ له عام 1988م:

«الدولة في نظر المجتهد الحقيقي فلسفة عملية للفقه برمّته في جميع زوايا الحياة البشرية، كما إنّها تبيّن الجانب العملي للفقه في التعاطي مع جميع المشاكل والمعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. إنّ الفقه يمثل النظرية الواقعية والكاملة لإدارة حياة الإنسان من المهد إلى اللحد. والهدف الأساس هو كيف نطبق المبادئ الأساسية للفقه في عمل الفرد والمجتمع ونتمكن من وضع الحلول المناسبة للمشاكل»[1].

وقد ورد هذا الكلام في «كتاب البيع»، حيث قال:

«الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها؛ بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأُمور آليّة لإجرائها وبسط العدالة»[2].

أسئلة الدراسة وفصولها

السؤال الأساس لهذا البحث هو: ما هي أهم مقومات فكر الإمام الخميني وعناصر مدرسته الفقهية؟ ولا ريب في أنّ العثور على جواب منطقي لهذا السؤال رهن بالإجابة عن تساؤلات أخرى من قبيل: ما هي معالم المدرسة في العلوم؟ ما هي مميزات المدرسة في علم الفقه؟ بمَ يرتبط علم الفقه من العلوم الأخرى؟ وأخيرًا ما موقع علم الفقه في الفكر الإسلامي؟

هذه هي الأسئلة التمهيدية في البحث وقد أجبنا عنها في الفصول الثلاثة الأولى من أجل تمهيد الأرضية للإجابة عن السؤال الأساس الذي أجيب

---

(1) المصدر نفسه، ج21، ص289.

(2) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص633.

عنه في الفصول اللاحقة، حيث تكفلت ببيان خصائص المدرسة الفقهية للإمام، فعُقد الفصلان الرابع والخامس لتسليط الضوء على البنية التحتية، والفصول التالية لبحث البنية الفوقية لهذه المدرسة. فكان ترتيب الفصول على النحو الآتي:

الفصل الأول: معالم المدرسة في علم الفقه.

الفصل الثاني: ارتباط الفقه بسائر العلوم.

الفصل الثالث: موقع الفقه في الفكر الإسلامي.

الفصل الرابع: أهداف الدين.

الفصل الخامس: أهداف علم الفقه.

الفصل السادس: النظرة الاجتماعية للفقه.

الفصل السابع: دور الزمان والمكان في الاجتهاد.

الفصل الثامن: ولاية الفقيه المطلقة.

الفصل التاسع: النظرة العقلائية الشديدة إلى مباحث المعاملات.

الفصل الأوّل

معالم المدرسة في علم الفقه

يمكن تعريف المدرسة بأنّها «الآراء المتميّزة التي لا تتوقّف عند قضايا العلم وتتعدّاها إلى الأمور البنيويّة والمرتكزات الأساسيّة». وعندئذٍ، يتبادر إلى الأذهان السؤال الآتي: أوَيتسنّى الحديث عن مدارس في الفقه أيضًا؟

الظاهر أنّه يمكن ـفي ضوء التعريف المختار للمدرسةـ الحديثُ عن وجود مدارس ليس في الفقه الإسلاميّ وحسب؛ بل في الفقه الإماميّ أيضًا، ولا ريب في أنّ اتّضاح هذا الأمر بحاجة إلى مزيد من التفصيل للتعريف المذكور وبحث عناصره ومقوّماته في الفقه.

وحيث إنّ الأمور البنيويّة هي: المصادر والمناهج والمباني والأهداف والموضوع والحدود؛ فإننا سنبحث كلّ واحد منها على حدة:

الأمر الأوّل: المصادر

على الرغم من اتّفاق الفقهاء على بعض المصادر الفقهيّة، كالكتاب والسنّة[1]، فإنّ آراءهم متباينة بشأن مصادر أخرى دون شكّ؛ فمثلًا، يرى أكثر

---

(1) انظر: محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، ج1، ص74؛ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، ج1، ص26؛ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ص76 فصاعدًا و ص106 فصاعدًا.

فقهاء أهل السنّة أنّ «سنّة الصحابة» من مصادر الفقه[1]، بينما لا يعدّون سنّة أئمّة الشيعة الاثني عشر حجّةً في هذا المجال. وفي الطرف المقابل، يذهب فقهاء الإماميّة إلى اعتبار سنّة أئمّة أهل البيت (ع) أحد المصادر الفقهيّة[2]، لكنّهم لا يأخذون بـ «سنّة الصحابة»[3].

كما قال ثلّة من فقهاء أهل السنّة بحجّيّة «الإجماع» و «الاستصلاح» و«الاستحسان» و«القياس»[4]، في حين أكّد فقهاء الإماميّة على أنّ «الإجماع» ليس مصدرًا للحكم الفقهيّ؛ بل إنّه يمثّل طريقًا للكشف عن «رأي المعصوم»[5]. كما لم يوافقوا على كون «الاستصلاح والاستحسان» من المصادر الفقهيّة ولا ممّا يقع في طريق استنباط الحكم الفقهيّ[6]، ويرفضون اعتبار القياس مصدرًا للحكم الفقهيّ؛ بل لا يرونه حجّةً إلّا إن كان قطعيًّا أو مصداقًا من مصاديق قاعدة الظهور العرفي[7].

على أنّ فقهاء الإماميّة لم يتّفقوا على تحديد «المصادر الفقهيّة» واختلفوا في ذلك، فأكّد الفقهــاء الأصوليّون ذوو النزعة العقليّة أنّ «العقل» و«الإجماع» مصدران من مصادر الحكم الفقهيّ[8]، بينما لم يعترف

---

(1) انظر: ابراهيم الشاطبي (أبو موسى)، **الموافقات**، ج4، ص40.

(2) انظر: محمد بن محمد (الشيخ المفيد)، **مختصر التذكرة بأصول الفقه** المطبوع ضمن سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد)، ج9، ص8.

(3) انظر: محمد تقي الطباطبائي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص147 فصاعدًا.

(4) انظر: أحمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج1، ص76 فصاعدًا.

(5) انظر: أحمد النراقي، **عوائد الأيام**، ص671 فصاعدًا، العائدة 63.

(6) انظر: محمد تقي الطباطبائي الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص162 فصاعدًا؛ وص180 فصاعدًا.

(7) انظر: محمد باقر الوحيد البهباني، **الفوائد الحائريّة**، ص294؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج23، ص27. ولمزيد من المعلومات في هذا المجال، انظر: علي العابدي الشاهرودي، **«جايگاه عقل در اجتهاد»**، مجلّة: نقد ونظر، العددان 31-32، ص227 فصاعدًا.

(8) انظر: محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، ج1، ص74؛ المقداد السيوري، **التنقيح الرائع**، ج1، ص5.

الأخباريّون المعتمدون على المنهج النقليّ وحده بحجّيّة العقل والإجماع[1].

وفي ضوء ما تقدّم، يتبيّن إمكان الحديث عن المدرسة الفقهيّة في الفقه الإسلاميّ عمومًا وفي الفقه الإماميّ خصوصًا من منطلق مقوّمات المصادر الفقهيّة، ويتسنّى عندئذٍ تقسيم الفقه الإسلاميّ إلى: المدرسة الفقهيّة لأتباع أهل البيت، والمدرسة الفقهيّة لأهل السنّة.

كما تنقسم المدرسة الفقهيّة عند اتباع أهل البيت (ع) من حيث المصادر إلى مدرستين فرعيّتين، هما: المدرسة العقليّة الأصوليّة، والمدرسة النقليّة الأخباريّة[2].

ويمكن تقسيم فقه أهل السنّة أيضًا على أساس الاعتقاد بالرأي والقياس إلى فريقين: مدرسة الرأي والقياس (المذاهب: الحنفيّ والشافعيّ والمالكيّ) ومدرسة أهل الحديث (المذهبان: الحنبليّ والظاهري)[3]. كما يمكن تقسيم فقهاء أهل السنّة بتقسيمات أخرى من حيث أخذهم أو عدم أخذهم بالاستحسان والمصالح المرسلة وغيرهما كمصدر للحكم الفقهيّ.

الأمر الثاني: المناهج

اتّفقت كلمة الفقهاء على قبول بعض المناهج المستخدمة في الفقه، نحو المنهج الاستظهاريّ والنقليّ[4]، في حين أنّ ثمة اختلاف قديم في وجهات النظر حول بعض مناهج الاجتهاد والفقاهة. فمثلًا، يوجد خلاف بين فقهاء

---

(1) انظر: يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، ج1، ص35 فصاعدًا؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، **الفوائد الطوسية**، ص35.

(2) للاستزادة، انظر: **پيش درآمدى بر مكتب شناسى فقهى**، ص26_27.

(3) انظر: أحمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج1، ص166_168.

(4) المراد من هذا المنهج هو أن يتوصّل الفقيه إلى الحكم الشرعيّ من ظواهر الكتاب والسنّة فقط، من دون الخوض في التحليل والاستدلال العقليّ.

الإسلام منذ القرنين الثاني والثالث[1]؛ بل منذ عصر الصحابة[2]، بشأن إمكان استنباط الأحكام الفقهيّة على أساس «الرأي»؛ ففريق ينهى بشدّة عن الاعتماد على الرأي[3]، وفريق يتبنّى الأخذ به في مواضع كثيرة[4].

ويلاحَظ وجود مسلكين متباينين بين علماء الإماميّة من حيث توظيف العقل: المسلك العقليّ والمسلك النقليّ؛ فالقائلون بالمسلك النقليّ يستفيدون من المنهج النقليّ وحده في استنباط الأحكام الشرعيّة، ولا يؤمنون بالمناهج العقليّة في الاستنباط[5]. بينما يعتمد أصحاب المسلك العقليّ -فضلًا عن المناهج النقليّة- على بعض المناهج العقليّة من قبيل تنقيح المناط والاستقراء و... لاستكشاف الأحكام الشرعيّة[6].

كما لم يبدِ بعض الفقهاء اهتمامًا يُذكر في منهجه الفقهيّ بمعرفة «سبب نزول الآيات» أو «زمن صدور الروايات»[7]، والحال أنّ بعضًا آخر منهم اهتمّ

---

(1) انظر: محمد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية**، ص94 فصاعدًا.

(2) انظر: محمد بن قيّم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج1، ص57 فصاعدًا؛ عبد الحميد بن هبة الله أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج1، ص28؛ محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص83.

(3) وهم أكثر فقهاء الإماميّة تأسّيًا بالأئمّة من أهل البيت (ع) (انظر: أحمد النجاشي، **رجال النجاشي**، ص402) وعدد من فقهاء أهل السنّة (انظر: علي بن حزم الأندلسي، **المحلّى بالآثار...**، ج1، ص78، المسألة 100).

(4) انظر: جعفر السبحاني، **أدوار الفقه الإمامي**، ج1، ص423 فصاعدًا؛ الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهيّة.

(5) انظر: يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، ج1، ص51 فصاعدًا.

(6) انظر: محمد باقر الوحيد البهباني، **الفوائد الحائريّة**، 146 فصاعدًا؛ محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، ص305؛ محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة**، ص146؛ حسين البروجردي، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، ص145-146.

(7) ولذا نجد أنّهم لم يذكروا «العلم بسبب صدور النصّ الدينيّ» من شروط الاجتهاد، انظر: محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، ص468؛ ضياء الدين العراقي، **نهاية الأفكار**، ج 4، ص227؛ أبو القاسم الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى: الاجتهاد والتقليد**، ص24-27.

كثيرًا بهما[1]، فلا يزاولون عمليّة الاجتهاد والاستنباط دون دراسة هذين العنصرين.

على أنّ كثيرًا من الفقهاء -بل أكثرهم- ينظر إلى كلّ واحد من الآيات والروايات في مقام الاستفادة منها كدليل مستقلّ، وغاية ما يفعلونه هو البحث عن النسبة بين الآيات والروايات من حيث العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد، أو الحاكم والمحكوم و... والنتيجة المترتّبة على هذا المنهج لزوم البحث عن الآية أو الرواية المعتبرة الدالّة بمفردها على المطلوب في كلّ مسألة فقهيّة (منهج الدليل المنفرد)[2].

غير أنّ ثلّة قليلة من الفقهاء تحاول استكشاف رأي الشارع من خلال التأمّل في مجموع الآيات والروايات الورادة في موضوع معيّن، وقد تتجاوز الآيات والروايات وتلحظ منظومة الأحكام العقدية والتعاليم الأخلاقيّة والفقهيّة لاستنباط الحكم الشرعيّ؛ لأنّ الإسلام ليس إلّا منظومة منسجمة من التعاليم المترابطة في المجالات المختلفة. ولا يخفى أنّ هذا المنهج لم يخضع للبحث في علم الأصول، ولم تُدرس الأسس النظريّة له؛ لكنّ بعض الفقهاء استفاد منه في عملية الاستنباط، وعمد بعض آخر إلى تسليط الضوء عليه ضمن بحوثه الأصوليّة.

فعلى سبيل المثال، خصّص المرحوم كاشف الغطاء الفنّ الثاني من مقدّمة

---

(1) ولهذا السبب ذكروا ذلك ضمن مقدّمات وشروط الاجتهاد، فعلى سبيل المثال، ذكر الإمام الخمينيّ هذه الشروط (انظر: أبو القاسم الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد**، ص12؛ روح الله الخميني، **تنقيح الأصول**، ج4، ص590). ونقل تلامذة آية الله البروجرديّ هذا الأمر عنه (انظر: مزايا وخدمات آيت الله بروجردى، المطبوع ضمن كتاب: **شكوه فقاهت**، ص165؛ **مباني اجتهاد آيت الله بروجردى**، المطبوع ضمن مهرجان إحياء السيّد خاتمي، ص140 فصاعدًا)؛ مجلّة: حوزه، العددان 43-44، ص123 فصاعدًا؛ محمد حسن مرتضوي لنگرودي، **الدرّ النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد**، ص49).

(2) عبّر بعض الكتّاب عن هذا المنهج بالمنهج الجزئيّ. (انظر: «**تأمّلات في المنهج الاجتهاديّ للإمام الخمينيّ**»، مجلّة التوحيد، العدد 60، ص40).

كتابه «كشف الغطاء» للبحوث الأصوليّة، وأكّد في البحث التاسع والعشرين على أنّ مراد المولى قد يُعلم عن طريق الأساليب الأصوليّة المتعارفة، مثل الأولويّة بقسميها، وتنقيح المناط، ومنصوص العلّة، وقد ينقدح في ذهن المجتهد من تتبّع الأدلّة بالانبعاث عن الذوق السليم والإدراك المستقيم بحيث يكون مفهومًا له من مجموع الأدلّة[1].

وقد استفاد عدد من الفقهاء من هذا المنهج في عملية الاستنباط[2]، وعبّروا عنه في بعض الأحيان بـ «روح الإسلام» أو «مذاق الشارع» أو «مذاق الشريعة».

ونظرًا إلى التنوّع الذي أشير إليه في المناهج الفقهيّة، يمكن الحديث عن وجود مدارس مختلفة في فقه الإسلام وفقه الإماميّة على حدٍّ سواء.

الأمر الثالث: الأهداف

إنّ الأهداف والغايات من الأمور المؤثّرة في ظهور المدارس الفقهيّة؛ ففي الوقت الذي ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الهدف من الفقه دنيويّ صرف[3]، صرّح آخرون بأنّه أخرويّ[4]، لكنّ أكثر الفقهاء أكّدوا أنّ الفقه ذو أهداف دنيويّة وأخرويّة معًا[5].

---

(1) جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ج1، ص187-188. وأشار الشهيد بهشتي إلى هذا الموضوع. (**«طرح كوششى تازه در راه شناخت تحقيقى اسلام»**، مجلّة: حوزه، العدد 15، ص38 فصاعدًا).

(2) انظر: محمد حسين كاشف الغطاء، **الفردوس الأعلى**، ص53-54؛ حسين البروجردي، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، ص73 فصاعدًا؛ روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص617 فصاعدًا؛ محمد مهدي شمس الدين، **مسائل حرجة في فقه المرأة**، ص23 فصاعدًا.

(3) انظر: محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص27 فصاعدًا.

(4) انظر: محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **ذكرى الشيعة**، ج1، ص40؛ حبيب الله شريف كاشاني، **منتقد المنافع في شرح المختصر النافع**، ج1، ص97.

(5) انظر: حسين الخوانساري، **مشارق الشموس**، ص4-5؛ جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ج1، ص143؛ محمد باقر الداماد (المحقق)، **كتاب الصلاة**، ج1،

على أنّ هؤلاء الفقهاء القائلين بالأهداف الدنيويّة والأخرويّة للفقه ينقسمون إلى فئتين على أقلّ التقادير: فئة لا ترى غلبة أحكام الفقه الدنيويّة على تلك الأخرويّة[1]، وفئة أخرى صرّحت بغلبة الأحكام الدنيويّة للفقه على الأحكام الأخرويّة[2].

ويبدو أنّه يمكن الحديث وفقًا لهذا المحور عن نحوين من المدارس في الفقه الإسلاميّ.

الأمر الرابع: الموضوع والحدود

يلاحَظ وجود قولين مشهورين في موضوع الفقه وحدوده؛ فذهب أكثر الفقهاء إلى أنّ موضوع علم الفقه هو «فعل الفرد المكلّف»، واعتبروا حدوده تندرج في إطار العلاقات الفرديّة[3]. وأكّد عدد من الفقهاء المعاصرين على أنّ موضوع الفقه أوسع من «فعل المكلّف»، وصرّح بعضهم بأنّ دائرة الفقه تشمل نظام العلاقات الاجتماعيّة كما تشمل علاقة الفرد بالفرد[4].

ص6؛ روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص12؛ روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص617ـ618.

(1) الظاهر من كلام ملّا محسن الفيض الكاشانيّ أنّه لا يعتقد بذلك؛ لأنّه صنّف الفقه كلّه في فنّيْن: فنّ العبادات والسياسات (الكفّارات)، وهي أخرويّة، وفنّ العادات والمعاملات، وهي دنيويّة، وفي كلّ واحد من هذين الفنّين ستّة كتب (انظر: **مفاتيح الشرائع**، ج1، ص7).

(2) انظر: روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص11؛ روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص617ـ618؛ حسين البروجردي، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، ص74.

(3) انظر: حسن بن يوسف الحلي (العلامة الحلي)، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، ج1، ص6ـ7؛ المقداد السيوري، **نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية**، ص9؛ حبيب الله شريف كاشاني، **منتقد المنافع في شرح المختصر النافع**، ج1، ص97.

(4) انظر: روح الله الخميني، **مناهج الوصول إلى علم الأصول**، ج1، ص41؛ روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج5، ص388ـ389؛ روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص73؛ روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص633؛ محمد الصدر، **كلمات في تاريخ أصول الفقه**، ص9؛ محمد تقي الطباطبائي الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص364؛ حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص569.

وثمّة سؤال يتبادر إلى الأذهان في مجال حدود الفقه، هو: هل إنّها تقتصر على علاقة الفرد بالله وعلاقته بسائر الأفراد، أم أنّ حدود الفقه تمتدّ إلى ما هو أوسع من ذلك لتأخذ على عاتقها علاقة الدول في ما بينها وعلاقة الدولة مع الشعب (نظير ما ورد في الدستور الإيراني)؟

كما يُطرح سؤال آخر في هذا المجال، هو: هل يتناول علم الفقه الأعمال الخاصّة بجوارح الإنسان أم يبيّن فضلًا عن ذلك حكم الأعمال المتّصلة بجوانحه؟

أنا شخصيًّا لم أقف إلى الآن على قولين متناقضين للفقهاء بشأن السؤالين المذكورين؛ بل إنهم أشاروا إلى أحد القولين في الموضوع أو صرّحوا به[1]. ومن الطبيعيّ أنّ وجود رؤيتين متباينتين للفقهاء في هذا المجال يتمخّض عنه نشوء مدرستين فقهيّتين[2].

الأمر الخامس: المباني والأسس

على الرغم من تأثير الأمور المذكورة في نشوء المدارس الفقهيّة، فإنّ المباني والأسس الفقهيّة ذات تأثير أكبر في بلورة تلك المدارس ظاهرًا، ويمكن تقسيم تلك المباني إلى أقسام عدّة، أهمّها: المباني الكلاميّة، مباني التفسير النصّيّ، المباني الحديثيّة.

أ- المباني الكلاميّة

بعض المباني الكلاميّة مقبولة لدى جميع فقهاء الإسلام، وليس فيها خلاف من قبيل اختصاص حقّ التشريع بالله تعالى، وعصمة النبيّ الأكرم (ص) في دائرة تبليغ الأحكام؛ غير أنّ الفقهاء اختلفوا في عدد من المباني الكلاميّة، فتوفّرت الأرضيّة اللازمة لظهور مدارس مختلفة في هذا المجال.

---

(1) انظر: محمد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، ج1، ص128.

(2) ومن الواضح أنّ طرح هذا الموضوع يمهّد لمتابعة السؤالين المذكورين في فكر الإمام الراحل.

فعلى سبيل المثال، يرى جلّ فقهاء الإماميّة أن شمول الشريعة يعني وجود أحكام فقهيّة في الكتاب والسنّة تتعلّق بالموضوعات (بعنوانها العامّ أو الخاصّ)، غاية الأمر أنّها بحاجة إلى استنباط[1]. بينما لم يوافق معظم فقهاء أهل السنّة على هذا المعنى للشمول، وذهبوا إلى أنّ بعض الأحكام موضوع للحكم الشرعيّ بعنوانه الخاصّ أو العامّ، ولا بدّ من الاجتهاد والتشريع في ما لا نصّ فيه؛ ولذا أفردوا في كتبهم فصولًا لـ «مصادر التشريع في ما لا نصّ فيه»، أو ألّفوا كتبًا في هذا المجال[2].

هذا، ويرى أكثر فقهاء الإماميّة أنّ جميع أفعال النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع) كاشفة عن رأي الشارع وحاكية عن السنّة، وممّا يُستند عليها في الفقه[3]. وفي المقابل، ذهب عدد من الفقهاء إلى أنّه لا يمكن الاعتماد على جميع أفعال النبيّ (ص)؛ لأنّها لا تكشف عن رأي الشارع؛ ولذا ذكروا في تعريف السنّة قيد «غير المجرّدة»، حيث أكّدوا على تعذر التأسي بالسيرة المجرّدة في الفقه[4].

كما شدّد عدد كبير من الفقهاء على سعة حدود الأحكام الأبديّة والخالدة في الشريعة، واعتبروا جميع الأحكام الواردة في الكتاب والسنّة خالدة، فلم

---

(1) انظر: محمد حسين كاشف الغطاء، **تحرير المجلّة**، ج1، ص150 فصاعدًا.

(2) انظر: عبد الوهاب خلاف، **مصادر التشريع في ما لا نص فيه**، ص246؛ محمد تقي الطباطبائي الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص7. وذكر بعض الفقهاء أنّ الاجتهاد عند أهل السنّة دليل مستقلّ في قبال سائر الأدلّة الشرعيّة. (انظر: حسين البروجردي، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، ص21).

(3) انظر: عبد الله التوني، **الوافية في أصول الفقه**، ص175؛ محمد تقي الطباطبائي الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص222.

(4) انظر: محمد بن حسن (أبو القاسم القمي)، **قوانين الأصول**، ص200؛ عبد الله المامقاني، **مقباس الهداية في علم الدراية**، ج1، ص68 فصاعدًا؛ محمود الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج6، ص231؛ الفخر الرازي، **المحصول في علم الأصول**، ج3، ص23.

يفتوا بتوقيت الحكم بأمدٍ محدّد إلّا في حال وجود قرينة قطعيّة على ذلك[1]؛ في حين ذهب عدد قليل منهم إلى اعتبار أحكام القرآن أبديّة وعدّ أحكام الروايات كذلك عند إحراز أنّها منبثقة من الشأن التبليغيّ للنبيّ (ص) أو الإمام (ع)[2].

هذه نماذج من الاختلاف في المباني الكلاميّة التي يمكن وفقًا لكلّ واحد منها التقسيم إلى مدرستين.

ب- مباني تفسير النصوص

ثمة اتّجاهات متعدّدة في مجال تفسير النصوص الدينيّة قد تؤدّي إلى نشوء مدارس مختلفة؛ فمثلًا، يرى فريق من الفقهاء أنّ قواعد النصوص الدينيّةِ دينيّةٌ أيضًا، بمعنى أنّه يجب استلال جميع القواعد والضوابط المتّصلة بتفسير النصوص الدينيّة من النصوص الدينيّة نفسها، ولا قيمة لقواعد التفسير العرفيّة والعقلائيّة من دون إمضاء المعصوم[3].

وفي المقابل، ذهب فريق آخر منهم إلى الاستفادة من الأصول والقواعد العقلائيّة والضوابط العقليّة لتفسير النصوص، إلى جانب القواعد والضوابط الدينيّة[4]. كما إنّ ثمة فئة قليلة اكتفت في عمليّة الاستنباط بالاعتماد على الكتاب والسنّة النبويّة المفسَّرة من قبل الإمام المعصوم فقط[5]. والحال أنّ أكثر الفقهاء تمسّكوا بتفسير الكتاب والسنّة إن ورد عن الإمام المعصوم، والتزموا بتفسيره طبقًا للقواعد العقلائيّة والعرفيّة إن لم يرد تفسير الكتاب

---

(1) انظر: جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **المختصر النافع في فقه الإمامية**، ج2، ص285؛ محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج2، ص364؛ أحمد النراقي، **مستند الشيعة**، ج2، ص179.

(2) انظر: **«مقاربات في الاجتهاد والتجديد»**، مجلّة: الاجتهاد والتجديد، ص86 فصاعدًا.

(3) انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، **الفوائد الطوسيّة**، ص464.

(4) انظر: محمد بن حسن (أبو القاسم القمي)، **قوانين الأصول**، ص222.

(5) انظر: محمد أمين الأسترآبادي، **الفوائد المدنيّة**، ص47 فصاعدًا.

والسنّة النبويّة من قبل المعصوم[1]. ولا ريب في أنّ لاختلاف المباني في تفسير النصوص دورًا مؤثّرًا في بروز المدارس الفقهيّة المختلفة.

ج- المباني الحديثيّة

للفقهاء مبانٍ مختلفة في علم الحديث، فكان لها دور مؤثّر في ظهور المدارس الفقهيّة وتنوّعها؛ فعلى سبيل المثال، اعتبر بعض الفقهاء الروايات المدوّنة في الكتب المعتبرة حجّةً[2]، وذهب بعض آخر إلى حجّيّة خبر الواحد المظنون الصدور من باب دليل الانسداد في علم الرجال[3]، ورأى عدد منهم أنّ خبر الواحد حجّة إن كان رواته ثقاة[4]، وأكّد غيرهم أنّ خبر الواحد حجّة إن كان موثوق الصدور[5]، وقال آخرون بحجّيّة خبر الواحد إن كان مقطوع الصدور[6].

ومن الجليّ أنّ لكلّ واحد من هذه المباني تأثيرًا معيّنًا في نشوء المدارس الفقهيّة وتعدّدها.

---

(1) انظر: جعفر كاشف الغطاء، **الحقّ المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين**، ص18.

(2) انظر: يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، ج9، ص356 فصاعدًا.

(3) نُسب هذا القول إلى المامقانيّ وصاحب الفصول. (انظر: **بحوث في علم الرجال**، ص33 فصاعدًا؛ **بحوث في فقه الرجال** (تقريرات درس آية الله علي الفاني)، ص55).

(4) انظر: أبو القاسم الخوئي، **معجم رجال الحديث**، ج1، ص20.

(5) انظر: جعفر السبحاني، **الموجز في أصول الفقه**، ج2، ص51 فصاعدًا؛ علي السيستاني، **الرافد في علم الأصول**، ج1، ص24.

(6) انظر: علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج2، ص528 فصاعدًا؛ علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **رسائل الشريف المرتضى**، رسالة جوابات المسائل التبانيّة، ج1، ص21 فصاعدًا.

الفصل الثاني

علاقة الفقه بسائر العلوم

سنبحث في هذا الفصل علاقة الفقه بسائر العلوم، ولا سيّما العلوم الممهِّدة له والعلوم المؤثّرة عليه، ولإيضاح زوايا هذا البحث، ينبغي بدايةً الإشارة -ولو بصورة إجماليّة- إلى أشكال العلاقة بين العلوم ومدى تأثير بعضها في بعضها الآخر.

الأمر الأوّل: أشكال العلاقة بين العلوم

يمكن بحث موضوع العلاقة بين العلوم من زوايا مختلفة، إلّا أنّ ذلك خارج عن أهداف هذا الكتاب؛ ولذا سنشير باختصار إلى بعض أشكال العلاقة المذكورة:

1- **العلاقة الجدليّة**: أحد أشكال العلاقة بين العلوم هي العلاقة الجدليّة، فقد يسفر تطوّر بعض العلوم عن إيجاد إشكاليّة وظهور مسائل جديدة في علوم أخرى؛ فمثلًا، ينجم عن حدوث تطوّر في علم الطبّ ظهور مسائل جديدة في علم الفقه، نحو حكم زرع الأعضاء، والتلقيح الاصطناعيّ، والاستنساخ البشريّ و...

2- **علاقة التأثير والتأثّر**: من أشكال العلاقة بين العلوم أن يترك أحد العلوم تأثيرًا في علم آخر، فيكون العلم الثاني متأثّرًا بالعلم الأوّل، وذلك

من قبيل تأثير علم الكلام في علم الأصول، وتأثّر علم الأخلاق بعلم الفقه.

على أنّ هذا النحو من العلاقة بين العلوم، أي التأثير والتأثّر، تارةً يكون من باب الشرح والتوضيح، بمعنى أنّ علمًا ما يوضّح المبادئ التصوّريّة لعلم آخر، وحينئذ يكون العلم الأوّل مؤثّرًا والثاني متأثّرًا، نحو علم الكلام الذي يشتمل على بعض المبادئ التصوّريّة لعلم الفقه. وتارةً يكون في مقام الإثبات، بمعنى أن يثبت أحد العلوم المبادئ التصديقيّة لعلم آخر، نظير علم أصول الفقه الذي يثبت المبادئ التصديقيّة لعلم الفقه[1].

ومن ناحية أخرى، تارةً يكون لهذا التأثير المتبادل دور المساعدة والتأييد، وذلك بأن يثبت العلم قضيّةً أثبتها علم آخر، مثل قضيّة «خلود النفس» التي تثبتها الفلسفة وهي مطروحة في علم الكلام. وتارةً يتّخذ طابع التعارض، بمعنى أن يبطل العلم قضيّةً أثبتها علم آخر، من قبيل قضيّة القدم الزمانيّ للعالم التي تثبتها الفلسفة ويبطلها علم الكلام. وتارةً أخرى تظهر العلاقة في سياق التوجيه، وذلك بأن يوجّه أحد العلوم علمًا آخر إلى اتّجاه معيّن، نظير علم الفقه الذي ظلّ طوال التاريخ موجّهًا لعلم الرجال. وتارة تؤدّي العلاقة دورًا مكمّلًا، بمعنى أن يتصدّى أحد العلوم للردّ على الأسئلة المطروحة في دائرة علم آخر، وذلك من قبيل أنّ الفقه يتولّى الإجابة عن السؤال عن معنى العدالة التي يُحتاج إليها في الأخلاق.

فهذه أربعة أشكال من التأثيرات المتبادلة على مستوى القضايا والمسائل في علم من العلوم؛ ولكن لمّا كان للعلم أركان أخرى أيضًا، مثل المناهج والمباني، يمكن بحث التأثير من جهات أخرى، وهو ما سنتناوله في العنوان الآتي.

الأمر الثاني: أبعاد العلاقة بين العلوم

ومن زاوية أخرى، يمكن دراسة العلاقة بين العلوم من أبعاد عدّة:

---

(1) انظر: محمد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، ج1، ص103 فصاعدًا.

1ـ **العلاقة في المنهج**: تارةً تشترك بعض العلوم في منهج واحد (المنهج العقليّ، أو النقليّ، أو التجريبيّ و...)، وتارةً تتباين في المنهج. وقد يكون العلم ذا منهج واحد، كأن يستفاد فيه من المنهج العقليّ مثلًا، وتارةً يعتمد على بضعة مناهج، كما لو استفيد فيه من المنهجين العقليّ والتجريبيّ. ومن هنا، يمكن ارتباط العلوم من حيث المنهج واستفادة بعضها من مناهج بعضها الآخر، بمعنى أن تضفي منهجًا آخر على مناهجها، أو تعمد إلى إصلاحه، أو إلغائه بسبب عدم صوابه.

2ـ **العلاقة في المبنى**: قد تشترك بضعة علوم في مبنى واحد أو مبانٍ عدّة، كما في الفقه والأصول، حيث يشتركان في عدد من المباني الكلاميّة، وقد تكون العلاقة بحيث يشكّل أحد العلوم مبنى لعلم آخر، نحو علم الكلام بالنسبة إلى علم الأصول. ومن هنا، فإنّ حدوث تغيير في المبنى المشترك بين العلوم أو في العلم الذي يشكّل مبنى لغيره يؤدّي إلى حصول تغيير في العلم نفسه.

الأمر الثالث: مقدار التأثير المتبادل بين العلوم

ثمّة أربعة احتمالات عقليّة في مجال تأثير العلوم على بعضها:

1ـ التأثير الواسع والضروريّ

2ـ التأثير الجزئيّ والضروريّ

3ـ التأثير الكلّيّ والإمكانيّ

4ـ التأثير الجزئيّ والإمكانيّ.

ومضافًا إلى ذلك، سيزداد عدد هذه الاحتمالات إن كان يوجد تباين في التأثير بين العلوم الدينيّة وغير الدينيّة.

وأمّا من حيث القائلين بهذه الاحتمالات، فثمة قولان مشهوران:

القول الأوّل: التأثير الضروريّ والواسع

يذهب بعضٌ الى وجود ارتباط وثيق وواسع النطاق بين العلوم المختلفة،

بحيث إنّ أيّ تغيير في أحد العلوم البشريّة يؤدّي إلى حدوث تغيير ضروريّ وشامل في سائر العلوم الأخرى، وهذا يعني:

أوّلا: ينجم عن طروّ تغييرٍ في علمٍ ما حصول تغيير في سائر العلوم بالضرورة، فلا يُحتمل عدم وقوعه.

ثانيًا: هذا التغيير ليس تغييرًا جزئيًا وعابرًا، وإنّما هو تغيير كلّيّ ومستوعب (على نحو الموجبة الكلّيّة).

ثالثًا: لا يختصّ هذا التغيير بالعلوم غير الدينيّة فقط؛ بل يجري في العلوم الدينيّة كذلك[1].

القول الثاني: التأثير الإمكانيّ والجزئيّ

يرى بعضٌ أنّ العلوم البشريّة لها تأثير على العلوم الدينيّة، لكنّ هذا التأثير ليس ضروريًّا وشاملًا؛ بل إمكانيًّا وجزئيًّا. ومن هنا، قال أحد أنصار هذا القول:

«إنّ ما يمكن الموافقة عليه هو أنّ المعرفة الدينيّة ومنها المعرفة الفقهيّة تتوقّف على مبادئ تصوّريّة وتصديقيّة خاصّة، ومن خلال ذلك ترتبط بالمعارف الخارجة عن الإطار الدينيّ. ولا شكّ في أنّ هذا الارتباط جزئيّ ويحصل عبر قناة خاصّة، وإنّ لزوم الالتفات من داخل العلوم والمعارف الدينيّة فقط لا يعدو الزعم والادعاء»[2].

وقال كاتب آخر:

«إنّ تكامل العلوم، أي أنّ كلّ علم يشهد تكاملًا من خلال التحوّلات الداخليّة بصورة دائمة والتحوّلات الخارجيّة بشكل جزئيّ لا

---

(1) انظر: عبد الكريم سروش، **قبض و بسط تئوريك شريعت**، ص45، 84-85، 165 فصاعدًا.

(2) «**نقش علوم بشرى در اجتهاد**»، مجلّة: نقد و نظر، العدد 5، ص101؛ علي رباني گلپايگاني، **معرفت دينى از منظر معرفت شناسى**، ص16.

متواصل ودائم، أمر مقبول جدًّا؛ إلّا أنّ موضوع التغيّر الدائم للعلوم أي لزوم التحوّل في كلّ علم بمجرّد التحوّل في علم آخر بحاجة إلى برهان، فإنّ إبراز بعض المصاديق لا يساوق إبراز فرد بالذات؛ لأنّ حكم الفرد الذاتيّ هو حكم الطبيعة، وحينما تكون الهويّة الجمعيّة للعلم بمثابة الطبيعة الكلّيّة لا يكشف حكم بعض الأفراد المترابطين عن حكم الطبيعة مطلقًا؛ لوجود أفراد آخرين يخالفونها في الحكم»[1].

وخلص هذا المفكّر إلى الاستنتاج الآتي:

«والنتيجة أنّه لا المعارف غير الدينيّة جميعًا في تغيّر متواصل، بحيث لا يوجد معها معرفة مطلقة وثابتة، ولا جميع المعارف الدينيّة مرتهنة للمعارف غير الدينيّة المتغيّرة، ليترتّب على ذلك أنّ أيّ تغيير في المعرفة غير الدينيّة يؤدّي إلى تحوّل في المعارف الدينيّة أيضًا، بحيث يصبح الفهم الدينيّ عصريًّا ونسبيًّا»[2].

وقسّم بعض المفكّرين العلاقة بين العلوم إلى قسمين: العلاقة المنهجيّة وعلاقة العلوم اللاحقة بالعلوم السابقة، وقال بشأن القسم الأوّل:

«لا يمكن قبول الادّعاء العامّ القائل: إنّ المعارف البشريّة مترابطة من حيث الترابط المنهجيّ إلّا في صورة الموجبة الجزئيّة، فلا يؤدّي التغيير في زاوية من المعارف إلى إيجاد موجة من التغييرات تؤثّر على المعارف الأخرى برمّتها»[3].

وعدّ المعنى المعقول من العلاقة في القسم الثاني علاقة بين القضايا، وقال في هذا الخصوص:

---

(1) عبد الله جوادي آملي، شريعت در آينه معرفت، ص59ـ60.

(2) المصدر نفسه، ص64.

(3) مهدي هادوي طهراني، مباني كلامى اجتهاد، ص347.

«نوافق في الجملة على العلاقة بين القضايا، أي أن تؤثّر بعض القضايا في قضايا أخرى»[1].

الأمر الرابع: العلوم المرتبطة بالفقه

إنّ بحث العلوم المرتبطة بالفقه من الأبحاث التي لم تحظَ بالاهتمام الجادّ، عدا بعض الإشارات من عدد من علماء الفقه والأصول في مناسبات معيّنة؛ فعلى سبيل المثال، ذكر الشيخ الطوسيّ في مبحث الاجتهاد بعض تلك العلوم، من قبيل: الكلام، أصول الفقه، اللغة العربيّة و...[2]، وأضاف العلّامة الحلّيّ علم المنطق إلى تلك العلوم[3].

وذهب الفاضل التونيّ إلى ارتباط علوم أخرى بعلم الفقه نحو علم الحساب، علم الهيئة، علم الهندسة، علم الطبّ؛ لكنّه لم يعتبرها من المقدّمات اللازمة للاجتهاد[4]. كما عدّ الوحيد البهبهانيّ هذه العلوم من مكمّلات الاجتهاد[5].

وبحث بعض الفقهاء علاقة الفقه بعلم الكلام[6]، كما بحث بعضهم صلة الفقه بالقانون[7].

وقد حاول السيّد محمّد الصدر في كتابه «فقه الأخلاق» بحث الصلة

---

(1) المصدر نفسه، ص347. وانظر كذلك: علي رباني گلپايگاني، **معرفت دينى از منظر معرفت شناسي**، ص108_110؛ جعفر السبحاني، **مدخل مسائل جديد در علم كلام**، ج2، ص255 فصاعدًا.

(2) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، **العدّة في أصول الفقه**، ج2، ص727_729.

(3) انظر: حسن بن يوسف الحلي (العلامة الحلي)، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، ج1، ص6.

(4) انظر: عبد الله التوني، **الوافية في أصول الفقه**، ص282_283.

(5) انظر: محمد باقر الوحيد البهباني، **الفوائد الحائريّة**، ص341_342.

(6) انظر: مهدي هادوي طهراني، **مباني كلامى اجتهاد**، جايگاه مباني كلامي در اجتهاد.

(7) انظر: المصدر نفسه، رابطه فقه و حقوق.

بين علم الفقه والأخلاق. وفي كتابه الآخر الموسوم بـ «ما وراء الفقه» تناول علاقة الفقه بخمسة عشر علمًا آخر، فكانت خلاصة رأيه كالآتي:

إنَّ للفقه، كسائر العلوم، ارتباطات بعلوم عدّة ومعلومات كثيرة، خارجة عن صيغته الأساسيّة، وليس الفقه وحده هكذا؛ بل كلّ العلوم تقريبًا؛ فهي تفترق في بعض الحقول، وتلتقي في حقول أُخرى، ويكون مورد التقائها أساسيًّا في أحد العلمين، وثانويًّا أو استطراديًّا بالنسبة إلى العلم الآخر، فعندما نبحث في الفلسفة يكون تعرّضنا للمسائل المنطقيّة مثلًا أو النَّحويَّة جانبيًّا أو ثانويًّا[1].

وأوضح أنّ الهدف الأساس لعلم الفقه هو بيان الأَحكام في الشريعة الإسلاميّة والاستدلال عليها من الكتاب والسنّة، ثمّ بيّن علاقة الفقه بعددٍ من العلوم، منها:

1ـ الفلك من زوايا عدّة منها: ضبط الأشهر بحركات القمر، وضبط أوقات الصلاة بحركات الشمس.

2ـ الجغرافيا من زاوية اتّجاه القبلة، وموارد أخرى أيضًا.

3ـ اللغة من زاوية فهم المفردات اللغويَّة الواردة في الكتاب والسُّنَّة.

4ـ الاقتصاد من ناحية تعرّضه للمعاملات كافّة بشكل مفصَّل ومطوَّل.

5ـ الأمور الماليّة، من حيث مباحث الخمس، والزكاة، والصرف، وتبادل العملات.

6ـ الكيمياء، من زاوية تحريم الكحول كشيء رئيسيّ، وموارد أخرى.

7ـ الرياضيّات في موارد عدّة من أوضحها: كتاب الإرث في أشكال تقسيم الثروة.

---

(1) انظر: محمد صادق الصدر، ما وراء الفقه، ج1، ص7.

8- المنطق من زاوية الالتفات إلى صحّة البراهين والاستدلالات وفسادها هناك.

9- العرفان من زاوية فهم الطهارة المعنوية، والقربة المعنوية المشروطة في العبادات.

10- النحو من ناحية تشخيص بعض المقاصد المتوقّفة على طريقة الإعراب في الكتاب أو السُّنَّة.

11- الطبّ من نواحٍ عدَّة، منها ما هو مربوط بالعادة الشهريّة وتشخيص الوفاة.

12- علم الاجتماع من زوايا عدَّة، منها: الاجتهاد، والتقليد، والقضاء، وتحريم الاحتكار.

13- التفسير من زاوية آيات الأَحكام.

14- علم دراية الحديث من حيث تشخيص المعتبر من غير المعتبر من الروايات.

15- الفلسفة الذي يتَّضح عند الحديث عن السحر أو التنجيم أو الموت وغير ذلك.

ثمّ قال: وأمّا ارتباطه بالكتاب الكريم نفسه، والسُّنَّة الشريفة، وعلم أصول الفقه، فهو ارتباط عضويّ لا ينفكّ؛ إذ لا فقه من دون هذه الثلاثة على الإطلاق[1].

إنّ الاهتمام بالعلوم المرتبطة بالفقه ومحاولة استكشاف ارتباطه بسائر العلوم عمل مبارك وحريّ بالثناء والتقدير؛ ولكن ثمّة ملاحظات في هذا الخصوص، نوردها ضمن النقاط الآتية:

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص7-8.

1-التمييز بين الحكم والموضوع

ترتبط بعض العلوم بعلم الفقه من باب استكشاف الحكم، مثل علم الأصول والرجال والدراية، ويرتبط بعضها به لمعرفة موضوعات الأحكام الفقهيّة؛ فمثلًا، معرفة علم الفلك والهيئة ضروريّة للتعرّف إلى بعض الموضوعات الفقهيّة، وليست بضروريّة لتشخيص الحكم. ومن هنا، ينبغي التمييز بين هذين القسمين من العلوم، وتصنيفهما في خانتين مختلفتين. كما يمكن الاكتفاء بالتشاور مع المختصّين بالعلم عند تحديد الموضوع.

2-تبويب العلوم الدخيلة في تحديد الحكم

لا تقع العلوم المؤثّرة في استكشاف الحكم على مستوى واحد؛ بل إنّ بعض تلك العلوم يرتبط بالفقه ارتباطًا أساسيًّا (تحتيًّا وفوقيًّا)، أي يبتني قوام المسائل الفقهيّة على إثبات مسائل علم آخر، نظير علم الكلام والأصول والرجال حيث تشكّل البنية التحتيّة للفقه (وقد يشكّل علم الفقه نفسه تلك البنية، كما هو الحال بالنسبة إلى علم الأخلاق).

وتؤدّي بعض العلوم دورًا في التسلسل المنطقيّ للاستدلالات الفقهيّة، مثل المنطق، بينما يقتصر دور بعضها على التعامل مع الفقه، فيستطيع الفقيه الاستفادة من نظريّة معيّنة في علم آخر، كما لو استعان بنظريّة قانونية أو أخلاقيّة في الاستنباط.

3-عدد العلوم المرتبطة بالفقه

يفوق عدد العلوم المرتبطة بالفقه، سواء في مرحلة الكشف عن الحكم أم مرحلة تحديد الموضوع، العلوم المذكورة بكثير؛ فثمة تأثير لعلوم أخرى، كالكلام والأخلاق وتاريخ القرآن وتاريخ الحديث والرجال، في مرحلة تشخيص الحكم. وأمّا العلوم المؤثّرة في مرحلة معرفة موضوعات الأحكام فكثيرة جدًّا، وتزداد بمرور الزمن وظهور موضوعات جديدة، ولا يمكن

حصرها في علوم خاصّة. وعليه، فثمة علوم أخرى في عصرنا الحاليّ يستفاد منها في التعرّف على بعض الموضوعات الفقهيّة المستحدثة، لم يشرْ إليها السيّد الصدر في كتابه، من قبيل علم الاجتماع، علم النفس، علم الحياة.

4-مستوى ارتباط العلوم بالفقه

لاحظ السيّد الصدر ارتباط العلوم بالفقه ضمن مستوى جزئيّ ومحدود جدًّا (عدا علم أصول الفقه)[1]، والحال أنّ علاقة الفقه بالعلوم الأخرى مطروح على المستويين الجزئيّ والكلّيّ؛ فعلى سبيل المثال، الصلة بين الفقه والفلسفة والكلام ليست مثالًا للعلاقة على المستوى الجزئيّ، وإنّما هو ترابط كلّيّ بين الفقه والكلام.

الأمر الخامس: العلوم المؤثّرة في الفقه

لم يُهتَمّ سابقًا بالعلوم المؤثّرة في الفقه بصورة مباشرة، فنجد أنّ بعض الفقهاء أشار إلى العلوم اللازمة في الاجتهاد عند بحث الشروط الواجب توفّرها في القاضي، ومنها الاجتهاد. وعلى هذا الأساس، قال العلّامة الحلّيّ:

> «شرائط الاجتهاد المبيحة للقضاء والإفتاء في العلم، معرفة تسعة أشياء: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والخلاف، وأدلّة العقل -من الاستصحاب والبراءة الأصليّة وغيرهما- ولسان العرب، وأصول العقائد، وأصول الفقه، وشرائط البرهان»[2].

واستطرد بعض الأصوليّين في شرح العلوم المؤثّرة في الاجتهاد عند

---

(1) على الرغم من الدور الكبير للكتاب والسنّة في علم الفقه، إلّا أنّهما لا يدخلان في دائرة التخصّصات العلميّة، وهكذا الحال في القواعد الفقهيّة أيضًا.

(2) انظر: حسن بن يوسف الحلي (العلامة الحلي)، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ج1، ص6؛ محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ج2، ص65؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج3، ص63.

بيان بحث الاجتهاد والتقليد في علم الأصول[1]. وذهب بعضهم إلى أنّ التخصّصات العلميّة[2] المؤثّرة في الفقه محصورة في العلوم اللغويّة فقط[3].

وأكّد بعض الأخباريّين عدم صواب تأثير علم الأصول المتعارف[4] والرجال في علم الفقه؛ بل قالوا بحرمة ذلك[5]. وفي المقابل، ذهب بعض الفقهاء إلى وجود خمسة عشر نوعًا من المعارف المؤثّرة على الفقه. وفي عصرنا الراهن، أضاف بعض العلماء إلى العلوم المؤثّرة المذكورة لزوم الاطّلاع على تاريخ الإسلام وعصر صدور الروايات[6]، وأكّد بعضهم على ضرورة إلمام الفقيه بعصر الجاهليّة أيضًا[7]. وحيث إنّنا لا نروم الخوض في تفاصيل هذا البحث في هذا الكتاب، سنكتفي بنقل رأي الإمام الخميني في هذا المضمار.

الأمر السادس: العلوم المقدّمة على الفقه بنظر الإمام

ذكر الإمام الخمينيّ في الفصل الأوّل من رسالة «الاجتهاد والتقليد»

---

(1) انظر: حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، ص240؛ حسن العاملي، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، ص28 و 240_241؛ عبد الله التوني، **الوافية في أصول الفقه**، ص250؛ محمد حسين الأصفهاني، **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، ص388؛ محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، ص467.

(2) في مقابل العلوم التي لم تؤطّر في إطار التخصّص العلميّ بعد.

(3) نسب الوحيد البهبهانيّ هذا القول إلى الأخباريّين. (انظر: محمد باقر الوحيد البهباني، **الفوائد الحائريّة**، ص133).

(4) انظر: محمد أمين الأسترآبادي، **الفوائد المدنيّة**، ص2، 40، و277؛ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، ج9، ص362؛ حسين الكركي العاملي، **هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار**، ص232 فصاعدًا.

(5) انظر: محمد أمين الأسترآبادي، **الفوائد المدنيّة**، ص61 و 88.

(6) انظر: مجلّة نقد ونظر، العدد 12، ص107_109.

(7) انظر: مجلّة نقد ونظر، العدد 12، ص17_88. جدير بالذكر أنّه لمّا كان الكلام يدور حول المدارس الفقهيّة، تطرّقنا إلى العلوم المؤثّرة في الفقه والمؤدّية إلى نشوء المدارس الفقهيّة فقط.

أمورًا عدّة، تناول الثاني منها بيان مقدّمات الاجتهاد، أكّد فيه على أنّ العلم بفنون اللغة العربيّة والمنطق وأصول الفقه والرجال من العلوم اللازمة والمقدّمة على الاجتهاد. وفضلًا عن الاختصاصات العلميّة المذكورة، أشار الإمام إلى أمور من قبيل: الأنس بالمحاورات العرفيّة، معرفة الكتاب والسنّة، التمرين على ردّ الفروع إلى الأصول، الفحص الكامل عن كلمات فقهاء الإماميّة، الفحص في فتاوى أهل السنّة[1]. ومن بين العلوم المذكورة، كان علم الأصول محلًّا للبحث أكثر من غيره؛ لما له من تأثير كبير في نشأة المدارس الفقهيّة، سواء في مجال الاستفادة أم عدم الاستفادة منه، أو مقدار الاستفادة منه. ومن هنا، سنسلّط عليه مزيدًا من الأضواء.

الأمر السابع: مدى الحاجة إلى علم الأصول في استنباط الأحكام

من الأمور التي تسهم بشكل كبير في ظهور المدارس الفقهيّة، الاعتقاد بدور علم أصول الفقه ـ كمًّا وكيفًا ـ في الاستنباط. وعلى الرغم من أنّ فقهاء الإماميّة ذهبوا مذاهب مختلفة في حجم الدور الذي يؤدّيه علم الأصول المدوّن في الاستنباط، يمكن حصر الأقوال في ثلاثة آراء كلّيّة:

الأوّل: نفي الحاجة إلى علم الأصول المتعارف، وهو ما ذهب إليه الأخباريّون.

الثاني: وجود حاجة ضروريّة وكبيرة لعلم أصول الفقه على مستوى واسع.

---

(1) نصّ عبارة الإمام (قده): «مقدّمات الاجتهاد، منها: العلم بفنون العلوم العربية بمقدار يحتاج إليه في فهم الكتاب والسنة... ومنها: تعلّم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسة، وترتيب الحدود، وتنظيم الأشكال من الاقترانيات وغيرها، وتمييز عقيمها من غيرها، والمباحث الرائجة منه في نوع المحاورات؛ لئلا يقع في الخطإ، لأجل إهمال بعض قواعده... ومنها: ـ وهو من المهمّات ـ العلم بمهمّات مسائل أصول الفقه، مما هي دخيلة في فهم الأحكام الشرعيّة... ومنها: علم الرجال بمقدار يحتاج إليه في تشخيص الروايات، ولو بالمراجعة إلى الكتب المعدّة له حال الاستنباط...». (روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص9ـ12).

الثالث: إلى جانب أهميّة علم الأصول والحاجة إليه، لا تأثير شامل له في عمليّة الاجتهاد، وإنّما يقتصر دوره على الذوق الفقهيّ، والأنس بالمحاورات العرفيّة، والأنس بالكتاب والسنّة. وعلى هذا الأساس، أكّد هذا الرأي لزوم معرفة القواعد الأصوليّة ووجوب اعتمادها في الاستنباط؛ لكنّه لا يراها كافية في جميع الموارد؛ ولذا كثيرًا ما يحتاج ـ فضلًا عن القواعد الأصوليّة الجافّة وغير المرنة ـ إلى الاستفادة من المباني الكلاميّة والتمسّك بأمور من قبيل أهداف الشارع وأغراضه، ومذاق الشريعة، وملاكات الأحكام و...

القول الأوّل: عدم الحاجة إلى علم الأصول المدوّن والمتداول

يرى علماء المسلك الأخباريّ من الإماميّة أنّ جميع الأحكام التي يحتاجها الناس غالبًا ما تكون موجودة بصورة واضحة في الروايات المأثورة عن الأئمّة من أهل البيت (ع). وإذا ما دعت الحاجة إلى الاستنباط في بعض الموارد، فإنّ قواعده وضوابطه مذكورة في الروايات، ولا ينبغي الاعتماد على علم الأصول المتداول المأخوذ من أهل السنّة. وفي هذا المجال، قال أحد علماء الأخباريّين:

«إنّ علم الأصول ملفّق من علوم عدّة، ومسائل متفرّقة، بعضها حقّ وبعضها باطل، وضعه العامّة لقلّة السنن الدالّة على الأحكام عندهم، وبنوا عليه استنباط المسائل الشرعيّة النظريّة، ولم يقع في علم من العلوم ما وقع فيه من الخبط والخلاف، الذي أكثره أشبه شيء بالهذيان»[1].

وقد صرّح سائر الأخباريّين بما يشبه هذه الرأي بشأن علم الأصول؛ ولذا سنطوي صفحًا عن نقل كلماتهم[2].

---

(1) حسين الكركي العاملي، **هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار**، ص234.

(2) انظر على سبيل المثال: محمد أمين الأسترآبادي، **الفوائد المدنيّة**، ص75 فصاعدًا؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، **الفوائد الطوسيّة**، ص463؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، **الفصول المهمّة في أصول الأئمة**، ص199؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، **بداية الهداية**، ص120؛ =

القول الثاني: الحاجة الملحّة إلى علم الأصول المدون والمتداول

ذهبت ثلّة من فقهاء الإماميّة إلى أنّ علم الفقه والاجتهاد بحاجة ماسّة إلى علم أصول الفقه، بحيث لا يمكن استنباط أيّ مسألة فقهيّة دون القواعد الأصوليّة. وقد برز هذا التوجّه بعد تجديد علم الأصول على يد الوحيد البهبهانيّ (المتوفّى 1205هـ)، وازدهر بشدّة في عصر الشيخ الأنصاريّ (المتوفّى 1281هـ)، ثمّ بلغ ذورته على يد الآخوند الخراسانيّ (المتوفّى 1329هـ) وتلامذته.

ومن هنا، قال الآخوند الخراسانيّ في بحث مقدّمات الاجتهاد حول دور علم الأصول في الاجتهاد:

«عمدة ما يُحتاج إليه هو علم الأصول؛ ضرورة أنّه ما من مسألة إلّا ويُحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد بُرهن عليها في الأصول، أو بُرهن عليها مقدّمة في المسألة الفرعيّة نفسها، كما هو طريقة الأخباريّ»[1].

وقد صرّح أكثر تلامذة الآخوند المباشرين وغير المباشرين بمثل هذا الرأي بشأن دور علم الأصول[2].

القول الثالث: الرؤية الوسطيّة

انتهجت مجموعة من فقهاء الإماميّة الرؤية الوسطيّة في هذا المجال، فلم تنكر أصل الحاجة إلى علم الأصول كما فعل الأخباريّون، ولم تعتبره محورًا

= محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ص120؛ حسين البروجردي، **الحاشية على الكفاية**، ج2، ص21. وللاطّلاع على مناقشة هذه الآراء، انظر: روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص11-12؛ علي السيستاني، **الرافد في علم الأصول**، ج1، ص12.

(1) محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، ص468.

(2) انظر: محمد حسين النائيني، **فوائد الأصول**، ج1، ص8؛ **أجود التقريرات**، ج1، ص2؛ ضياء الدين العراقي، **نهاية الأفكار**، ج4، ص237؛ محسن الطباطبائي الحكيم، **حقائق الأصول**، ج2، ص607؛ روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص12.

أساسيًا للاستنباط بحيث لا يتسنّى استنباط أيّ مسألة من دون القواعد الأصوليّة كما فعل الأصوليّون. فصحيح أنّ القواعد الأصوليّة ضروريّة ولازمة لاستنباط الأحكام الشرعيّة، ولكن:

أوّلا: ليست ضروريّة لجميع المسائل بحيث يتعذّر استنباط أيّ مسألة دون الاستناد إليها[1].

ثانيًا: قد لا تجدي القواعد الأصوليّة الجافّة نفعًا في بعض الموارد؛ بل لا بدّ من اللجوء إلى أمور أخرى، من قبيل الذوق الفقهيّ، الأنس بالمحاورات العرفيّة والنصوص المقدّسة، مذاق الشريعة و...

ويمكن إدراج الإمام الخمينيّ (قده) ضمن المجموعة الأخيرة من الفقهاء[2]؛ وذلك لوجود قرائن متعدّدة في كلامه تؤيد ذلك:

1ـ اعتبر الإمام في بحث مقدّمات الاجتهاد علم الأصول من العلوم المهمّة في الاجتهاد، ثمّ أشار إلى الرأيين السائدين (الأخباريّين والأصوليّين المتطرّفين) حول مدى دخالة علم الأصول في الاجتهاد، وناقش قول الأخباريّين بعدم الحاجة إلى علم الأصول في الاستنباط، واعتبره من التفريط، كما عدّ قول الأصوليّين المتشدّدين من الإفراط، ثم قال:

«فطالب العلم والسعادة لا بدّ من أن يشتغل بعلم الأصول بمقدار الحاجة إليه ـوهي ما يتوقّف عليه الاستنباطـ ويترك فضول مباحثه أو

---

(1) انظر: حسين البروجردي، **نهاية الأصول**، ص11؛ حسين البروجردي، **لمحات الأصول**، ص346؛ وانظر كذلك: حوار مع آية الله مكارم الشيرازي بعنوان: القضاء على التضخّم والعرف في علم الأصول، المطبوع في كتاب: **جايگاه شناسى علم اصول**، ج1، ص293 فصاعدًا.

(2) ذكر الإمام في بحث مقدّمات الاجتهاد أمورًا جعلها على ثلاث مراتب من الأهميّة، فمنها ما هو شرط فقط، ومنها ما هو من المهمّات، ومنها ما هو الأهمّ الألزم، بحسب تعبيره. وقد عدّ العلم بمسائل الأصول من الشروط المهمّة لا الأهمّ. (انظر: روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص9ـ12). هذا في الوقت الذي ذهب بعض الأصوليّين إلى أنّ التسلّط على علم الأصول من الشروط المهمّة جدًّا.

يقلّله، ويصرف الهمّ والوقت في مباحث الفقه، خصوصًا في ما يحتاج إليه في عمله ليلًا ونهارًا»[1].

فهذا الكلام يدلّ بوضوح على أنّه مثلما رفض إنكار الحاجة إلى علم الأصول، انتقد أيضًا التعصّب الشديد تجاه هذا العلم.

2ـ في مقابل تأكيد الرأي الثاني دورَ الأصول، شدّد الإمام على دور الكتاب والسنّة في الاستنباط، واعتبرهما الشروط المهمّة جدًّا واللازمة للاجتهاد، ثمّ أشار إلى الأنس بالأخبار الصادرة عن أهل البيت (ع)، فإنها برأيه رحى العلم، وعليها يدور الاجتهاد، والأنس بلسانهم وكيفية محاوراتهم ومخاطباتهم، بدلًا من سبر أغوار علم الأصول[2].

3ـ عوّل في سيرته الاستنباطيّة على أمور من قبيل الارتكاز[3]، مذاق الشارع والشرع[4]، الوجدان[5]. فبينما تعتبر القواعد الأصوليّة ذات أطر منضبطة ومتصلّبة، تعدّ الأمور المذكورة مرنة ومستقاة من تتبّع الفقيه للآيات والروايات، وفي الحقيقة لا يبلغ الفقيه روح الشريعة إلّا بعد كثرة التوغّل والتضلّع والتأمّل في الآيات والروايات وكثرة التمرّس فيها. كما إنّ الإمام اعتمد في استنباطاته بعض الأحيان على أهداف الشارع[6].

---

(1) روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص12ـ13.

(3) انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج1، ص245 و398؛ ج3، ص47؛ ج5، ص50؛ روح الله الخميني، **كتاب الطهارة**، ج1، ص150 و369، 386 و389 و500؛ ج2، ص180 و239 و266؛ ج3، ص93 و138.

(4) انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج1، 364؛ ج2، ص725؛ ج3، ص608؛ ج4، ص433؛ روح الله الخميني، **الرسائل**، ج2، ص177؛ روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج1، ص171 و269؛ ج2، ص380.

(5) انظر: روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج2، ص49 و252؛ روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص515؛ ج5، ص12 و16 و365؛ روح الله الخميني، **كتاب الطهارة**، ج1، ص10 و36؛ ج3، ص284.

(6) انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص542ـ543 و548؛ ج5، ص527.

4ـ عادةً ما يدرّس الفقهاء القائلون بدور كبير لعلم الأصول في الاستنباط علم الأصول في مرحلة الخارج ضمن دورات متعدّدة، تستغرق كلّ دورة فترة طويلة جدًّا، قد يصل بعضها إلى عشرين عامًا، وتُبحث فيها موضوعات لا تمتّ بصلة إلى الاستنباط؛ لكنّ الإمام الخمينيّ (قده) من جهةٍ درّس الأصول لمدّة لا تزيد عن 18 عامًا (1364ـ 1382هـ)[1]، ومن جهةٍ ثانيةٍ انتقد مرارًا طرح الأبحاث التي لا ترتبط بالاستنباط في علم الأصول[2].

---

(1) انظر: حسين البروجردي، **لمحات الأصول**، المقدّمة، صكز ـ كخ؛ پژوهشنامه متين، العدد 7، ص246.

(2) انظر: روح الله الخميني، **أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية**، ج1، ص317، الهامش رقم 1، ص349؛ روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص10ـ12؛ روح الله الخميني، **تهذيب الأصول**، ج1، ص91 و393.

الفصل الثالث

موقع الفقه في الفكر الإسلاميّ

يمكن تقسيم التعاليم الإسلاميّة إلى أقسام عدّة: التعاليم الفقهيّة التي تُعنى غالبًا بأعمال جوارح الإنسان، والتعاليم الكلاميّة التي تدرس عقائد الإنسان، والتعاليم الأخلاقيّة التي تبحث الفضائل والرذائل النفسانيّة وسبل التخلّق بالأخلاق الحسنة والفضائل والتنزّه عن الرذائل. والسؤال الأساس لهذه الدراسة هو أيّ هذه الأقسام من التعاليم المختلفة في الدين الإسلاميّ والتي تتطلّب مستويات مختلفة من الإيمان أكثر أهميّةً لدى الشارع المقدّس؟

وعلى الرغم من أنّ التعاليم الإسلاميّة تتجلّى في ثلاثة علوم هي: علوم الكلام والأخلاق والفقه، فسنحاول في هذا الفصل نقل جميع الآراء حول الموقع المتميّز لجميع العلوم الدينيّة ومناقشتها، ثمّ نسعى في ضوء ذلك إلى بيان رأي الإمام الراحل، ولكن ينبغي بدايةً الإشارة إلى نقاط:

1ـ يمكن النظر إلى أهميّة أمرٍ ما بالنسبة إلى أمور أخرى من زوايا مختلفة، وبالتالي ترجيح ذلك الأمر على سواه واعتباره الأهمّ وفقًا لجملة من المعايير المختلفة؛ وعليه سنبيّن هنا باختصار أبرز تلك المعايير:

أـ الأهميّة النفسيّة: قد تكون الأهميّة نابعة من مطلوبيّة الأمر نفسه، فمثلًا أصل سعادة الإنسان ونجاته ذات أهميّة كبيرة تفوق كيفيّة النجاة.

ب ـ الأهميّة المقدّميّة: قد تكون الأهميّة ناشئة من مطلوبيّة ذي المقدّمة،

وهو ما يؤدّي إلى أهميّة المقدّمة كذلك؛ فعلى سبيل المثال، يعتبر اختلال النظام الاجتماعي خطيراً حيث يتمخّض عنه مفاسد عظيمة نحو قتل أعداد كبيرة من الناس وانتهاك كرامة الناس والإساءة إليهم.

ج- **الأهميّة الكمّيّة**: ربّما تنشأ الأهميّة من حيث إنّ الأمر يلبّي حاجات أفراد كثيرين وله تأثير واسع.

د- **الأهميّة الكيفيّة**: ولربّما تكون الأهميّة ناجمة عن مطلوبيّة كيفيّة الأمر، كما في أهميّة كيفيّة الإعطاء والبذل مقارنةً بالكمّيّة لدى كثير من الأفراد.

هـ- **أهميّة الموضوع**: يُحتمل أن يكون المراد من الأهميّة الشرف الكبير للموضوع، فمثلًا يكتسب العلم شرفًا من شرافة موضوعه.

و- **أهميّة الغاية**: ويحتمل أن يكون المراد من الأهميّة أهميّة غاية العلم وهدفه، فحيث إنّ هدف العلم أسمى من العلوم الأخرى يحظى بأهميّة أكبر.

ويتّضح ممّا تقدّم ما يأتي:

أوّلا: يمكن النظر إلى الأهميّة من زوايا متعدّدة، ووضع معايير مختلفة لها، ما قد يسفر عن تزاحم معيارين أو أكثر أحيانًا.

ثانيًا: ثمّة فارق بين الأهميّة النسبيّة والأهميّة المطلقة (من جميع الجهات) والأهميّة من حيث المجموع، فلا بدّ من توخّي الدقّة للحيلولة دون وقوع الخلط بينها وحدوث مغالطة، فما أكثر ما يستدلّ بعض الأفراد لإثبات الأهميّة المطلقة والمقدّمات التي جاؤوا بها لا تثبت أكثر من الأهميّة النسبيّة.

2- ما السبيل إلى بيان أهميّة علمٍ ما أو مجموعة من التعاليم الدينيّة في نظر الشارع؟

يبدو أنّ ثمة طرقًا عدّة لبيان هذا الأمر، يمكن إدراجها في منهجين أساسيّين:

أـ **المنهج العرفيّ**: قد يذكر الشارع بصراحة وبصورة مباشرة رجحان فئة من التعاليم الدينيّة على فئة أخرى[1]، أو يبيّن بشكل غير مباشر مطلوبيّة بعض الأمور التي هي من اللوازم العرفيّة لفئة من تلك التعاليم (كأن يرجّح العاملين بنحو من التعاليم على العاملين بغيرها، فاللازم العرفيّ لهذا الترجيح رجحان العمل الأوّل على العمل الثاني)[2].

بـ **المنهج العقليّ**: هو السعي لإثبات أهميّة طائفة من التعاليم بالطرق العقليّة؛ كأن نجمع طائفة من التعاليم الدينيّة في علم ما، ونجعل له هدفًا معيّنًا، ثمّ نجد أنّ هذا الهدف المتصوَّر أسمى من هدفِ العلم الآخر. فعلى سبيل المثال، لو اعتبرنا أنّ هدف علم الأخلاق هو تهذيب النفس، وهدف علم الفقه تنظيم العلاقات الاجتماعيّة، وافترضنا أنّ تهذيب النفس أهمّ من تنظيم العلاقات الاجتماعيّة، عندها يمكن القول عقلًا: إنّ التعاليم الأخلاقيّة أكثر أهميّةً من التعاليم الفقهيّة. أو على العكس من ذلك، لو اعتبرنا اختلال النظام الاجتماعيّ أكثر مبغوضيّة لدى الشارع من سواه، وأنّه أقبح من ترك تهذيب النفس أيضًا؛ فعندئذٍ سيكون الأمر الباعث على منع اختلال النظام (الفقه) مقدّمًا على الأمر المؤدّي إلى الحدّ من فساد النفس (الأخلاق).

والظاهر أنّ معرفة المعيار في تحديد الأهميّة الأكبر بدورها أهمّ من معرفة أهميّة طائفة من التعاليم بالنسبة إلى طائفة أخرى، وهذا ما ينبغي بحثه في ضوء أهداف البعثة.

3ـ في بحث الأهميّة يمكن الحديث عن أهميّة واحدة أو أكثر من التعاليم بالنسبة إلى التعاليم الأخرى، كما يمكن البحث عن أهميّة علم مكوّن من

---

(1) مثل الأحاديث التي تعتبر معرفة الله أسمى من كلّ شيء في الدين. (انظر: محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص18، ح1).

(2) مثل قوله تعالى: ﴿ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (سورة النساء: الآية 95)؛ وقوله: ﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُونَ عِندَ اللَّهِ ﴾ (سورة التوبة: الآية 19).

مجموعة من التعاليم الدينيّة على علم آخر. وبحسب تتبّعي وجدت أنّ العلماء كثيرًا ما يطرحون القسم الثاني، ونادرًا ما يتطرّقون إلى القسم الأوّل، على العكس من النصوص الدينيّة (الكتاب والسنّة)، حيث غالبًا ما يستفاد فيها من القسم الأوّل، ويشار إلى القسم الثاني في بعض الروايات فقط.

4- يوجد فرق بين الفضيلة النفسيّة والفضيلة المقارنة (الأفضليّة والأهميّة)، فالمراد من الأولى أن يكون للعلم مثلًا فضيلة ومطلوبيّة في نفسه، بينما المراد من الثاني أن يكون للعلم أفضليّة ورجحان على علم آخر عند المقارنة بينهما. ولدى مراجعة كلمات الأعلام نجد أنّ بعضهم تعرّض للفضيلة والأهميّة النفسيّة للعلم، وبعضهم الآخر أشار إلى أهميّة علم ما وأفضليّته على علم آخر. ومن هنا، لا ينبغي الخلط بين الأمرين، فالكلمات المتحدّثة عن الفضيلة النفسيّة للعلم لا تعني أفضليّته على علم آخر وزيادة أهميّته عليه.

5-تنقسم الأفضليّة والأهميّة المقارنة إلى ثلاثة أقسام:

أ- **الأهميّة النسبيّة**: المقصود بالأهميّة النسبيّة أن يكون أحد الأمرين أهمّ من الأمر الآخر من بعض الجهات، وإن كان الأمر الثاني أهمّ من الأوّل من جهات أخرى. فمثلًا، من الممكن أن يكون علم الفقه أهمّ من علم الأخلاق من حيث الوظيفة الاجتماعيّة، بينما يعدّ علم الأخلاق أهمّ منه من زاوية السعادة الأخرويّة.

ب- **الأهميّة المطلقة**: المراد من الأهميّة المطلقة أن يكون الأمر أهمّ وأفضل من الأمر الآخر من جميع الجهات، فلا يمكن اعتبار الآخر أكثر أهميّةً منه من أيّ جهة؛ فعلم التوحيد مثلًا أهمّ من علم النصاب من جميع الجهات.

ج- **الأهميّة المستنتجة (من حيث المجموع)**: المراد من هذا القسم من الأهميّة هو أنّنا عندما نقارن بين أمرين نجد أنّ الأوّل أرجح من الثاني من

جهات، والأمر الثاني أرجح من الأوّل من جهات أخرى، وحينما نقارن بين تلك الترجيحات من الجوانب المختلفة نرجّح في نهاية المطاف أحدهما على الآخر. والفارق بين هذا القسم والقسم الأوّل يكمن في أنّ الأهميّة في القسم الأوّل غير ملحوظة من جميع الجهات، أي إنّها بشرط لا، وفي هذا القسم تُلحظ الأهميّة من جميع الجهات، أي بشرط شيء، فيشترك من هذه الناحية مع القسم الثاني، غير أنّ المائز عنه هو أنّ الأرجحيّة في القسم الثاني من جميع الجهات، بينما الأهميّة في هذا القسم من بعض الجهات فقط.

وحينما تُطلق الأهميّة يريد منها بعضٌ الأهميّة النسبيّة، ويريد آخرون الأهميّة من حيث المجموع، ونادرًا ما يراد منها الأهميّة المطلقة. على أنّ عدم التمييز بين هذه الأقسام والخلط بينها تسبّب بإشكالات عدّة، حيث أُخذت الأهميّة النسبيّة في بعض المقدّمات واستُنتجت الأهميّة من حيث المجموع.

أ- الأقوال في العلم الأهمّ

ثمة أقوال عدّة حول الأهمّ من بين العلوم الدينيّة، وقد رصدتُ في هذا المجال سبعة أقوال، أوردها في ما يأتي مع الأدلّة عليها ومناقشتها:

القول الأوّل: علم التفسير

أكّد بعض العلماء أنّ علم التفسير أفضل العلوم وأشرفها، فقال الشوكانيّ في هذا المجال:

«إنّ أشرف العلوم على الإطلاق، وأولاها بالتفضيل على الاستحقاق، وأرفعها قدرًا بالاتّفاق، هو علم التفسير لكلام القويّ القدير»[1].

---

(1) محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية في علم التفسير، ج1، ص11-12.

الدليل على هذا القول

استدلّ القائلون بهذا القول بعددٍ من الأدلّة أهمّها: أنّ موضوع علم التفسير هو كلام الله؛ لأنّه يأخذ على عاتقه فهم مراد الباري تعالى، وموضوع سائر العلوم أمور أخرى، وجليّ أن كلام الله جلّ وعلا أفضل من كلام الآخرين[1].

ولا يخفى أنّ هذا الدليل ناظر إلى مِعيار ووجه واحد من معايير الأهميّة ووجوهها، فليس بوسعه إثبات الأهميّة المطلقة أو الأهميّة من حيث المجموع، فضلًا عن أنّه يقبل النقض بالذات الإلهيّة؛ إذ إنّ الذات الإلهيّة أشرف من كلامه، ولذا فإنّ العلم الذي موضوعه الذات الإلهيّة سيكون أشرف وأهمّ من علم التفسير.

القول الثاني: علم الكلام

قال جماعة إنّ علم الكلام أشرف العلوم واستدلّوا على ذلك بعدد من الأدلّة[2].

الأدلّة

الدليل الأوّل: موضوع علم الكلام هو ذات الله وصفاته وأفعاله، وحيث إنّ هذا الموضوع أشرف الموضوعات فإنّ علم الكلام أيضًا أشرف العلوم؛ لأنّ شرف العلم بشرف موضوعه[3].

لكن هذا الدليل ناظر إلى أحد ملاكات الأشرفيّة، فلا يثبت أكثر من

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص12. وقد تمسّك الشوكانيّ في هذا الاستدلال بحديث نبويّ ورد فيه: «فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه».

(2) انظر: علي البحراني، **قواعد المرام في علم الكلام**، ص19ـ20؛ حسن بن يوسف الحلي (العلامة الحلي)، **نهاية المرام**، ص6ـ8؛ علي الجرجاني، **شرح المواقف**، ج1، ص52ـ53؛ عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، ج1، ص75؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، ص197.

(3) انظر: علي الجرجاني، **شرح المواقف**، ج1، ص52.

الأشرفيّة النسبيّة، وبذا فهو قاصر عن إثبات الأشرفيّة من حيث المجموع أو المطلقة، فضلًا عن أنّه مشترك من هذه الجهة مع العرفان والفلسفة.

الدليل الثاني: غاية علم الكلام كسب السعادة في الدنيا والآخرة، وهذه الغاية أشرف الغايات؛ ولذا فإنّ علم الكلام أشرف العلوم، لأنّ شرف الغاية أحد أسباب الشرف[1].

وهذا الدليل كسابقه لا يثبت أكثر من الأشرفيّة النسبيّة، وليس بقادر على إثبات الأشرفيّة المطلقة أو من حيث المجموع. هذا، مضافًا إلى إمكان المناقشة في أنّ غاية علم الكلام السعادة الدنيويّة والأخرويّة.

الدليل الثالث: إنّ منهج علم الكلام أشرف من المناهج الأخرى؛ لأنّه يعتمد المنهج العقليّ الصريح، يعضده المنهج النقليّ في كثير من الأحيان؛ ولذا فإنّه في غاية الوثاقة والاعتبار[2].

لكنّ هذين المنهجين والدليلين مستعملان في بعض العلوم الأخرى، كالمنهج الكشفيّ والعقليّ في العرفان. على أنّ من غير المعلوم إمكان اعتبار المنهج أحد عوامل الأهميّة، وعلى فرض الموافقة على ذلك فإنّه يثبت الأهميّة النسبيّة لا الأهميّة المطلقة ولا الأهميّة من حيث المجموع.

الدليل الرابع: إنّ جميع العلوم الدينيّة متوقّفة على صحّة علم الكلام؛ لأنّه يبحث في دلائل وجود الصانع وصفاته وأفعاله، ولا يثبت موضوع علوم من قبيل الفقه والتفسير والحديث و... ما لم يثبت الخالق وبعض صفاته. وعليه، فجميع العلوم محتاجة إلى علم الكلام، وهو غنيّ عنها[3].

ولا شكّ في أنّ هذا الدليل لا يثبت أكثر من الأهميّة النسبيّة لعلم الكلام، لا الأهميّة المطلقة ولا الأهميّة من حيث المجموع.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص53.

(2) انظر: حسن بن يوسف الحلي (العلامة الحلي)، **نهاية المرام في علم الكلام**، ج1، ص8ـ9.

(3) انظر: المصدر نفسه.

القول الثالث: الفلسفة

اعتبر ثلّة من الفقهاء الفلسفة من أشرف العلوم وأفضلها[1].

دليل هذا القول

تمسّك القائلون بهذا القول بأدلّة متنوّعة، أهمّها أنّ عنوان الحكيم من الأسماء الذاتيّة لله، والحكمة وصفُ كمالٍ لأوليائه وأنبيائه، ولا شيء في الكون أشرف من الذات الإلهيّة، وليس في المخلوقات ما هو أشرف من الأنبياء والأولياء الإلهيّين...

وإنّما تعتبر الفلسفة من أشرف العلوم؛ لأنّها يُبحث فيها أسماء ذات الباري تعالى وصفاته والمبادئ العليا للكون؛ إذ إنّ مرتبة كلّ علم وقيمته تتقوّم بمرتبة المعلوم فيه، وليس في الكون وبين الموجودات أشرف وأفضل من ذات الباري والمبادئ العليا للكون[2].

ومن الواضح أنّ هذا الدليل كالأدلّة السابقة ناظر إلى أحد معايير الأهميّة فقط، فلا يكفي لإثبات الأهميّة المطلقة أو الأهميّة من حيث المجموع. فضلًا عن أنّه يدّعي الأهميّة لجميع العلوم التي تشكّل ذات الباري وصفاته موضوعًا لها؛ وعلى هذا الأساس، يدخل ضمنها علما الكلام والعرفان أيضًا.

القول الرابع: العرفان

أكّد عدد من الفقهاء على أنّ العرفان أشرف العلوم[3]، وساقوا عددًا من الأدلّة على ذلك.

الأدلّة

ذكر أصحاب هذا القول أدلّة عدّة على رأيهم، أهمّها:

---

(1) انظر: عبد الله جوادي آملي، رحيق مختوم شرح حكمت متعاليه، ج1، ص129.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص132.

(3) انظر: محمد بن حمزة الفناري العثماني، مصباح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، ص7.

الدليل الأوّل: موضوع العرفان هو الحقّ تعالى، ولا شكّ في علوّ مرتبة هذا الموضوع على الكلّ[1].

ذكرنا سابقًا أنّ هذا الدليل ناظر إلى واحد من معايير الأهميّة، ولا يمكن إثبات الأهميّة المطلقة أو الأهميّة من حيث المجموع من دون الالتفات إلى سائر معايير الأهميّة الأخرى وبمجرّد الاعتماد على هذا المعيار وحده، هذا فضلًا عن أنّ الدليل أعمّ من المدّعى.

الدليل الثاني: حيطة متعلّق هذا العلم؛ إذ لا حقيقة إلّا وهي محاطة به، علمًا ووجودًا، قدرةً وإرادةً، ظاهرًا وباطنًا؛ في حين أنّ موضوع سائر العلوم محاط بموضوع العرفان[2].

ولا يخفى أنّ هذا الدليل أيضًا يبيّن الأهميّة بلحاظ أحد المعايير، ولا يمكن التأكيد على الأهميّة المطلقة أو الأهميّة من حيث المجموع من دون لحاظ سائر معايير الأهميّة وانطلاقًا من هذا المعيار وحده.

الدليل الثالث: منهج العرفان هو المنهج الأشرف؛ لأنّه يعوّل على الكشف الصريح والذوق الصحيح، مع مساعدة العقل النظريّ في الكلّ، وكل ما يستفاد فيه من المعرفة الكشفيّة والعقليّة أفضل ممّا يستفاد فيه من نوع واحد من المعرفة[3].

وهذا الدليل كالأدلّة السابقة يكشف عن أحد معايير الترجيح، ولا يتسنّى من خلاله وحده إثبات الأهميّة المطلقة أو الأهميّة من حيث المجموع. مضافًا إلى أنّ ترجيح المنهج لا يعني بالضرورة إضفاء أهميّة أكبر على العلم. على أنّ بعض العلوم الأخرى يستفاد فيها من مصدرين من مصادر المعرفة، أي العقل والوحي.

---

(1) انظر: المصدر نفسه.

(2) انظر: المصدر نفسه.

(3) انظر: المصدر نفسه.

القول الخامس: علم الأخلاق

ذكر بعض العلماء أنّ علم الأخلاق هو العلم الأفضل والأشرف[1]، وأوردوا على مدّعاهم أدلّة عدّة.

الأدلّة

التمس أتباع هذا القول أدلّة عدّة لإثباته، أهمّها ما يأتي:

الدليل الأوّل: أنّ موضوع علم الأخلاق هو نفس الإنسان الناطقة التي هي حقيقة الإنسان ولبّه، وحيث إنّ نفس الإنسان أشرف الموجودات فالعلم الذي يُعنى بإصلاح النفس وتكاملها أشرف العلوم[2].

هذا الدليل قائم على افتراض أشرفيّة النفس الإنسانيّة على جميع الموجودات، والحال أنّه لا يمكن اعتبارها أشرف من وجود الباري عزّ وجلّ.

الدليل الثاني: علم الأخلاق هو المساعد للوصول إلى أعلى مراتب الأخلاق والصفات، وبه تتمّ الإنسانية، ويعرج من حضيض البهيميّة إلى ذرى الرتب الملكيّة، وأيّ صناعة أشرف ممّا يوصل أخسّ الموجودات إلى أشرفها؛ وعليه فهو أفضل العلوم[3].

والجواب: إن كان المراد من قولهم: «كلّ علم له هذا الهدف فهو أفضل العلوم» هو الأفضليّة على الإطلاق، فهذا بدوره بحاجة إلى دليل، وإن كان المقصود منه الأفضليّة النسبيّة (من الجهة المذكورة) فهو لا يثبت الأفضليّة المطلقة ولا الأفضليّة من حيث المجموع.

الدليل الثالث: ذكر القرآن الكريم أنّ من أهمّ أهداف بعثة الأنبياء

---

(1) انظر: محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، ج1، ص26.

(2) انظر: المصدر نفسه.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص26_27.

العدالةَ[1]، وتزكية النفس وتهذيب الأخلاق[2]. وقد أكّد نبيّنا الكريم (ص) على المحاسن الخلقيّة من بين جميع الأهداف الأخرى من البعثة النبويّة، فقال: «**إنَّما بُعِثْتُ لإتّممَ مَكارمَ الأخلاقِ**»[3]. ومع أنّ هذا ليس هو هدف البعثة الوحيد، لكنّه الهدف الأسنى منها. ومن الطبيعيّ أنّ العلم المحقّق لهذا الهدف هو العلم الأفضل والأهمّ.

صحيح أنّ الآيات والروايات تحدّثت عن أنّ تهذيب النفس من أهمّ أهداف البعثة، لكنّه ليس الهدف الوحيد من البعثة؛ بل ذكرت الآيات والروايات أهدافًا هامّة أخرى لها أيضًا، نحو العبادة ومعرفة الله التي تتكفّل ببيانها علوم أخرى من قبيل العرفان والكلام والفقه، فيكون لهذه العلوم أهميّة كأهميّة الأخلاق.

القول السادس: علم الفقه (بعد المعرفة)

اعتبر جماعة من الفقهاء علم الفقه أشرف العلوم وأفضلها، بيد أنّ أغلبهم أكّدوا أنّ هذه الأفضليّة تأتي بعد المعرفة بالله.

الأدلّة

الدليل الأوّل: إنّ فضيلة العلم وكماله بالعمل، والفقه علم عمليّ؛ ولذا فهو الأفضل.

غير أنّ الجواب هو وجود فارق بين الفضيلة والأفضليّة كما مرّ آنفًا، وهذا الدليل لا يثبت أكثر من فضيلة علم الفقه لا أفضليّته وأهميّته. هذا فضلًا عن أنّ علم الفقه ليس هو العلم الدينيّ العمليّ الوحيد، وإنّما علم الأخلاق من

---

(1) قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾. (سورة الحديد: الآية 25).

(2) انظر: سورة البقرة: الآيتان 129 و151؛ سورة آل عمران: الآية 164؛ سورة الجمعة: الآية 2.

(3) انظر: محمد الريشهري، **ميزان الحكمة**، ج4، ص3008، ح19470. علمًا أنّ ثمة روايات عدّة وردت بهذا المضمون، لكنّ واحدة منها فقط اشتملت على أداة «إنّما»، مضافًا إلى أنّ دلالة هذه الأداة على الحصر محلّ إشكال.

العلوم العمليّة أيضًا، وبذا يكون الدليل أعمّ من المدّعى. ثمّ إنّ ادّعاء كون العلم عمليًّا هو معيار الأفضليّة (بل المعيار الوحيد لها) بحاجة إلى إقامة دليل.

الدليل الثاني: يكشف علم الفقه عن الأوامر والنواهي الإلهيّة، وهذه الأوامر والنواهي أشرف المعلومات؛ وعليه، فعلم الفقه أشرف العلوم.

يبدو أنّ جميع المقدّمات المذكورة غير تامّة، فلا علم الفقه هو العلم الوحيد الذي يكشف عن الأوامر والنواهي الإلهيّة؛ بل ورد قسم منها في علوم أخرى كعلم الأخلاق، ولا يمكن القول: إنّ الأمر والنهي الإلهيّ موضوع أفضل من الذات والصفات الإلهيّة.

الدليل الثالث: يتكفّل علم الفقه بتأمين سعادة الإنسان الدنيويّة والأخرويّة، ولا شكّ في أنّ العلم الذي يؤدّي هذا الدور هو الأهمّ.

ولكن هذا أحد معايير الأهميّة وليس المعيار الوحيد لها، كما إنّ ثمة علومًا أخرى تنهض بهذا الدور؛ ولذا لا يمكن القول: إنّ علم الفقه أفضل من تلك العلوم.

قال العلّامة الحلّيّ:

«أفضل العلم بعد المعرفة بالله تعالى علم الفقه، فإنّه الناظم لأُمور المعاش والمعاد، وبه يتمّ كمال نوع الإنسان»[1].

وقال صاحب المعالم:

«ليس في العلوم -بعد المعرفة- أشرف من علم الفقه»[2].

الدليل الرابع: توجد روايات تبيّن أفضليّة علم الفقه، من قبيل:

- **«إذا أراد الله بعبدٍ خيرًا فقّهه في الدّين»**[3].

---

(1) حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، **تحرير الأحكام**، ج1، ص12.

(2) حسن العاملي، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، ص22؛ وانظر كذلك: حسين الخوانساري، **مشارق الشموس**، ج1، ص5.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص32، ح3.

- **«الكمال كلّ الكمال التفقّه في الدّين»**[1].

- **«إذا مات المؤمن الفقيه ثُلم في الإسلام ثلمة لا يسدّها شيء»**[2].

لكنّ هذه الأحاديث بيّنت فضيلة علم الفقه أو الفقيه، وليست في مقام تفضيل علم الفقه على سائر العلوم، فأشار الحديث الثالث إلى فضيلة الفقهاء لا أفضليّتهم على سائر العلماء. كما إنّ الظاهر من لفظ الفقه في هذه الأحاديث هو المعنى العام للفقه، أي معرفة الدين، وحمله على الفقه بالمعنى المتعارف في هذا الزمن بحاجة إلى قرينة، فعادةً ما يطلق الفقه في ذلك العصر على الحلال والحرام[3].

الدليل الخامس: الأحاديث التي تبيّن أفضليّة الفقه بمعناه الخاصّ، أي علم الحلال والحرام، نحو: **«حديثٌ في حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب أو فضّة»**[4].

والجواب: إنّ المفضّل عليه في هذا الحديث هو سائر النعم لا سائر العلوم، والحال أنّ المدّعى أفضليّة الفقه على سائر العلوم بعد المعرفة.

الدليل السادس: حديث آخر يكشف عن أفضليّة علم الفقه بمعناه الخاصّ، الحلال والحرام، هو: قلتُ لأبي عبد الله (ع): إنّ لي ابنًا قد أحبّ أن يسألك عن حلال وحرام، لا يسألك عمّا لا يعنيه. قال: فقال لي: **«وهل يسأل النّاس عن شيء أفضل من الحلال والحرام؟»**[5].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص32، ح4.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص38، ح2. وقد تمسّك صاحب المعالم بهذه الروايات على أنّ علم الفقه أشرف العلوم. (انظر: حسن العاملي، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، ص22ـ23).

(3) كما هو ظاهر من الأحاديث المختلفة، والحديثان التاليان خير شاهد في هذا المجال.

(4) أحمد البرقي، **المحاسن**، ج1، ص229، ح166.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص229، ح168.

يعدّ هذا الحديث أوضح دليل على فضل علم الفقه، ولكن مع ذلك لا يمكن القول إنّه بصدد إثبات أفضليّة علم الفقه على سائر العلوم حتّى العلوم الدينيّة على الإطلاق أو من حيث المجموع.

فالقرائن الداخليّة والخارجيّة تدلّ على هذا الأمر بوضوح، حيث ذكر السائل السؤال عن الحلال والحرام مقابل السؤال عمّا لا يعنيه، أي العلوم غير الضروريّة، فردّ الإمام (ع) على هذا السؤال وفي مثل هذه الأجواء بأنّ السؤال عن الحلال والحرام أفضل.

وبعبارة أخرى: ذكر عبارة «ما لا يعنيه» قرينة واضحة على أنّ المراد من الأفضليّة الأفضليّة بالنسبة إلى العلوم غير الضروريّة[1]، لا الأفضليّة المطلقة. ولا أقلّ أنّ مثل هذا السؤال يسبّب الإجمال، وحينئذٍ من الطبيعيّ أن يتعذّر إثبات الأفضليّة المطلقة أو من حيث المجموع.

هذا، ويستفاد من بعض الروايات أنّه لا يمكن القول إنّ المراد من الأفضليّة الأفضليّة المطلقة لعلم الحلال والحرام (الفقه)، حيث استثنى الإمام (ع) المعرفة وهو في مقام بيان الأفضليّة عند السؤال عن أفضل ما يتقرّب به العباد إلى ربّهم، فقال: «**ما أعلم شيئًا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة**»[2].

القول السابع: علم الحديث

ذهب بعض العلماء إلى أنّ علم الحديث هو أشرف العلوم وأوثقها[3]، وتمسّكوا لقولهم بأدلّة عدَّة، أهمّها:

---

(1) كما أشارت بعض الروايات إلى هذا الأمر (انظر: محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص32).

(2) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج4، ص38، ح1؛ انظر: ج1، ص27، ح34.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص4.

إنّ علم الحديث مأخوذ عن المخصوصين بوجوب الاتّباع، الجامعين لفنون العلم بالنصّ والإجماع، المعصومين عن الخطإ والخطل، المنزّهين عن الخلل والزلل، بخلاف سائر العلوم الدينيّة التي شابتها أفكار غير المعصومين[1].

وهذا القول نتيجة لمتبنّيات الأخباريّين الذين ذهبوا من جهة إلى أنّ جميع الأحاديث قطعيّة الصدور، ومن جهة ثانية إلى أنّه لا يسوغ الرجوع مباشرةً إلى القرآن؛ بل ذهب بعضهم إلى القول بالتحريف. لكنّ هذه المتبنّيات باطلة وغير صائبة، وعندئذٍ يكون علم القرآن أشرف من علم الحديث.

النتيجة

ليس من اليسير القول بأفضليّة علم على باقي العلوم بصورة مطلقة في ضوء الآراء المتقدّمة، وقد ذهب بعض العلماء وأصحاب الرأي إلى هذه النتيجة.

نعم، لو نظرنا من زاوية التعاليم الدينيّة لا من زاوية الأقسام المتداولة في العلوم الدينيّة التي تشترك مع التعاليم الدينيّة بصورة الموجبة الجزئيّة فقط، يمكن القول عمومًا:

1 ـ صحيح أنّ الإسلام دين يهتمّ بدنيا الإنسان وآخرته معًا[2]، ويرى أنّهما يشكّلان دورة حياة الإنسان؛ لكنّه إجمالًا يبدي مزيدًا من العناية بالحياة

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص4؛ مصطفى التفرشي، **نقد الرجال**، ج1، ص11؛ أحمد بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تميّز الصحابة**، ج1، ص123؛ حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ج1، ص546.

(2) قال تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾. (سورة القصص: الآية 77)؛ انظر كذلك: سورة البقرة: الآية 201؛ سورة الأعراف: الآية 156؛ ولمزيد من المعلومات انظر: سعيد ضيائي فر، **سيرى در متون اسلامى**، ص184.

الأخرويّة، ويعدّها الحياة الأسمى والأبقى[1] ودار القرار[2] ودار الحيوان[3]؛ ولهذا السبب لم يسمح بتقديم الحياة الدنيا على الآخرة، ووبّخ من يفعلون ذلك بشدّة[4]. ومن هنا، يمكن القول: إنّ الإسلام يركّز على التعاليم الدينيّة التي تحقّق السعادة الأخرويّة للإنسان أو تلك التي لها دور أكبر في هذا المجال.

2ـ إنّ للإيمان دورًا جوهريًّا في سعادة الإنسان، فمن يرحل عن هذه الدنيا مؤمنًا يضمن السعادة الأخرويّة، ويكون من أهل النجاة، وإن استلزم ارتكابه المعاصي العمليّة العذاب غير الدائم[5].

أجل، قد يؤدّي العصيان العمليّ إلى سلب الإيمان من المرء وموته كافرًا.

بناءً على ذلك، يستفاد من مجموع التعاليم الدينيّة أنّ العقائد الأساسيّة ـوليس بالضرورة الكلام أو الفلسفة أو العرفانـ ذات أهميّة أكبر ومنزلة أسمى، وهذا ما يكشف عنه ذكر الاعتقاد والإيمان[6]، وتقدّم العمل

---

(1) قال تعالى: ﴿ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ ﴾. (سورة النساء: الآية 77)؛ وقال: ﴿ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴾ (سورة الأعلى: الآية 17)؛ وانظر أيضًا: سورة الأنعام: الآية 32؛ سورة يوسف: الآيتان 57 و109؛ سورة النحل: الآية 41؛ سورة الضحى: الآية 4.

(2) قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلْءَاخِرَةَ هِىَ دَارُ ٱلْقَرَارِ ﴾. (سورة غافر: الآية 39).

(3) قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ﴾. (سورة العنكبوت: الآية 64).

(4) قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْءَاخِرَةِ ﴾. (سورة النحل: الآية 107).

(5) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص463.

(6) قال تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾. (سورة فاطر: الآية 10)، وقال: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ﴾. (سورة إبراهيم: الآية 27)؛ وانظر كذلك: سورة الأنعام: الآية 158؛ ولمزيد من المعلومات، انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج17، ص33.

الصالح[1] في آيات عدّة وتأكيد الروايات على هذه المنزلة[2].

3ـ تأتي التعاليم الأخلاقيّة والأحكام الفقهيّة في رتبة متأخّرة عن العقائد، وقد يؤدّي تركها إلى ضعف الإيمان أو انعدامه. وعلى هذا ذُكر في النصوص الروائيّة أنّ بعض الخصال الأخلاقيّة عدوّة للإيمان[3]، كما اعتُبر ترك بعض الواجبات الفقهيّة كفرًا[4].

ولكن يمكن القول: إنّ الفقه الإسلاميّ مؤلّف من قسمين: القسم الأوّل ممتزج بالأخلاق والعقائد أيضًا، ومشروط بقصد القربة، ويمثّل أساسًا للتعاليم الأخلاقيّة؛ بل إنّ بعضه أهمّ من التعاليم الأخلاقيّة. والقسم الآخر توصّليّ وغالبًا ما يهدف إلى تدبير شؤون الحياة في هذا العالم وتنظيمها. ولكن يبدو من الصعب وضع هذا القسم من الأحكام الفقهيّة ـ من حيث كونها أحكامًا فقهيّةً صرفةً لا بعنوان آخر ـ في مرتبة التعاليم الأخلاقيّة في تأمين السعادة الأخرويّة. نعم، يتسنّى ترجيح بعض الأحكام الفقهيّة من منطلق معايير وعناوين أخرى من قبيل اختلال النظام.

---

(1) قال تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. (سورة المائدة: الآية 69)؛ وانظر كذلك: سورة الكهف: الآية 88؛ سورة مريم، الآتي 60؛ سورة البقرة: الآية 82؛ سورة النساء: الآية 57 و 122؛ سورة الأنعام: الآية 82؛ ولمزيد من المعلومات في هذا المجال، انظر: سعيد ضيائي فر، **سيرى در متون اسلامى**، ص73 فصاعدًا.

(2) انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج1، ص27، ح34؛ ج4، ص38، ح1. ويبدو أنّ أكثر علماء الإسلام يرون أهميّة العقائد؛ ولذا عبّروا عنها بـ «أصول الدين».

ومن هنا، قسّم المرحوم الكلينيّ كتاب الكافي إلى ثلاثة أقسام: الأصول والفروع والروضة، وقد خصّص القسم الأوّل للاعتقادات والأخلاق، فذكر كثيرًا من البحوث الأخلاقيّة في كتاب الإيمان والكفر وفي قسم الأصول. (انظر: محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1 و ج2 إلى ص465).

(3) «**إنّ الحسد يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب**» (المصدر نفسه، ج2، ص306، ح2؛ «**إنّ الكبر أدناه الكفر**» (المصدر نفسه، ج2، ص309، ح1).

(4) نحو ترك الصلاة. (انظر: محمد الريشهري، **ميزان الحكمة**، ج5، ص402).

ب- بيان رؤية الإمام

للإمام كلام مفصّل حول موقع الفقه والتعاليم الفقهيّة من جهة والتعاليم الأخلاقيّة من جهة أخرى، فأكّد في بعضه على أهميّة الفقه والتعاليم الفقهيّة، وشدّد في بعضٍ آخر على الدور الهامّ لتهذيب النفس وتزكيتها في سعادة الإنسان. والظاهر أنّ الإمام لم ينظر إلى الأهميّة من زاوية واحدة في هذا الكلام، وإنّما هو ناظر إليها من زوايا مختلفة وفقًا لمعايير عدّة، وفي الحقيقة التزم في كلّ مقام بمعيار معيّن للأهميّة، وذهب إلى أهميّة كلّ واحد من هذين الاثنين وترجيحه على سواه بصورة نسبيّة بحسب معياره.

ولدراسة هذه الرؤية، لا بدّ من المرور على آراء الإمام في المواضع والموارد المختلفة، ولكن قبل ذلك نشير إلى أنّ أفضليّة «المعارف» بشكلها المطلق لا النسبيّ برأي الإمام أمر واضح؛ ولذا فإنّ ما يحتاج إلى البحث هو منزلة علم الفقه، فهل يأتي هذا العلم بنظره في المرتبة الثانية بعد المعرفة أم هو في المرتبة الثالثة بعد علم آخر؟ وفي الصورة الأولى، هل يرى أنّه يقع في رتبة مكافئة لعلم آخر أم لا؟

وإليكم دراسة لآراء الإمام في محورين: رأي الإمام في منزلة الفقه، ورأي الإمام في منزلة الأخلاق.

رأي الإمام في منزلة الفقه

لا شكّ في أنّ المصدر الأساس لمعرفة رأي الإمام في هذا المجال يتأتّى عن طريق البحث في مؤلّفاته واستخراج كلماته في الموضوع، مضافًا إلى بحث سيرته العمليّة.

أ- كلمات الإمام

1-لم يوافق الإمام الخمينيّ (قده) عند بحث علم الأصول باعتباره من العلوم التمهيديّة لعمليّة الاجتهاد على النظرة الاستقلاليّة إلى هذا العلم وعلى أنّه مصدر للكمال، مؤكّدًا أنّ ما هو أساس للتكامل والتقرّب إلى الله تعالى إنّما هو علم الفقه، فقال:

«فالعاقل الضنين بنقد عمره، لا بدّ [له] من... بذل جهده في ما هو محتاج إليه في معاشه ومعاده، وهو مسائل علم الفقه نفسها الذي هو قانون المعاش والمعاد، وطريق الوصول إلى قرب الربّ بعد العلم بالمعارف»[1].

ومقتضى هذا الكلام أمران: الأوّل تقدّم المعارف على علم الفقه، والثاني كون علم الفقه واقعًا في المرتبة الثانية؛ لكنّه ساكت عن وجود أو عدم وجود علم آخر في هذه المرتبة.

2ـ وقال في موضع آخر حول علم الفقه:

«علم ظواهر الكتاب والسنّة من أجلّ العلوم قدرًا وأرفعها منزلةً، وهو أساس الأعمال الظاهريّة والتكاليف الإلهيّة والنواميس الشرعيّة والشرائع الإلهيّة والحكمة العمليّة، التي هي الطريق المستقيم إلى الأسرار الربوبيّة والأنوار الغيبيّة والتجليّات الإلهيّة، ولولا الظاهر لما وصل سالك إلى كماله ولا مجاهد إلى مآله»[2].

ومع أنّ الكلام الآنف دالّ على جلالة علم الفقه ورفعته وفضيلته بالفضيلة النفسيّة، ووضع علم الفقه في خانة أجلّ العلوم، إلّا أنّه لم يقارن بينه وبين العلوم الأخرى، فهو ساكت من هذه الناحية على ما يبدو.

3ـ قال الإمام (قده) موصيًا الحوزة العلميّة بالاهتمام بالفقه:

«يجب عليكم الحفاظ على مواقعكم بقوّة، كما يجب على أئمّة الجماعة صيانة المساجد والخطباء المنابر، ويجب أيضًا الحفاظ على الفقه في الحوزات العلميّة كحوزة قم ومشهد العلميّة وكذلك حوزة النجف. يجب أن تكون الحوزات حوزات للفقه، فقد كانت كذلك

---

(1) روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص12.

(2) روح الله الخميني، **شرح دعاء السحر**، ص62. وأكّد في مواضع أخرى على أنّه لا يمكن بلوغ الحقيقة إلّا عن طريق الشريعة والعلم بالظاهر (انظر: روح الله الخميني، **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، ص201؛ روح الله الخميني، **شرح جهل حديث**، ص8).

على مدى أكثر من ألف عام واستطاعت حماية الإسلام من الآفات. فهي سنّة قديمة منذ عصر أئمّة الهدى إلى عصرنا هذا، سنّة دأب عليها علماؤنا وهي الحفاظ على الفقه. ولا ينبغي أن تتصوّروا أنّ انشغالنا بالشؤون السياسيّة يدفعنا إلى التخلّي عن الفقه. كلّا، يجب أن تبقى الحوزات العلميّة محافظةً على الفقه بالوتيرة السابقة ذاتها، فعليكم أن تدرسوا الفقه والمقدّمات الفقهيّة على الترتيب السابق.

حافظوا على الفقه بقوّة، وعلى أئمّة الجماعة الحفاظ على مساجدهم ودوام إرشاد الأمّة، كما يتعيّن على الخطباء الحفاظ على منابرهم ومواعظهم وإرشادهم، وفي الوقت ذاته لا بدّ لهم من مراقبة الأوضاع في الدولة، كما ينبغي لأهل السوق الحفاظ على سوقهم وعليهم الاحتراس أيضًا.

ولا ينبغي لنا -لا قدّر الله- أن نعرض عن مبدإ الحفاظ على الإسلام، وتقلّل الحوزة من اهتمامها بالفقه. إنّ الفقهاء حصون الإسلام المنيعة التي صانت الإسلام. يجب أن ترعى الحوزات الفقه أكثر من أيّ شيء آخر، فلو زالت حوزات الفقه أو ضعفت -لا قدّر الله- انقطعت العلاقة بين الفقهاء والأمّة، فالحوزة الفقهيّة هي التي صانت تلك العلاقة من الضياع.

لا بدّ من أن يبقى الفقه على قوّته الأولى، فقد كانت الحوزات العلميّة تدرّس الفقه والمعقول وسائر العلوم الأخرى، وكان علماء الأخلاق في الحوزات يدعون الناس إلى القضايا الأخلاقيّة، وأهل المعنويّات والعرفان يدعون الناس إلى... لكنّ الفقه الذي يمثّل أساسًا رصينًا ظلّ على حاله، ويجب أن يبقى كذلك... فالفقه هو الذي صان الإسلام وسيصونه حتّى النهاية»[1].

---

(1) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج13، ص12-14؛ وانظر كذلك: ج15، 219؛ ج17، 325؛ ج19، ص305؛ ج20، ص190.

يبدو أنّ الإمام يشير في هذه الجمل إلى الدور الاجتماعيّ للفقه طيلة التاريخ، ويسعى من خلال هذه التوجيهات إلى تأصيل هذا الدور ومواصلته، ويبيّن العوامل المؤدّية إلى ضعفه. وهذا في الحقيقة بُعد من أبعاد أهميّة الفقه؛ ذلك أنّ الفقه استأثر بالدور الأكبر في الحياة الدينيّة للمسلمين من بين العلوم الدينيّة على مرّ التاريخ، فجاءت أكثر التأليفات في مجال الفقه والعلوم الممهِّدة له، وكان الفقهاء أبرز علماء الإسلام وأكثر من لهم تماس بحياة الناس اليوميّة، ولعب الفقه دورًا بارزًا وكبيرًا في مراجعة الناس للقائمين على أمر الدين.

وفي الحقيقة، يضطلع الدين بدور حلقة الوصل الوثيقة التي يستفاد منها كثيرًا في تعزيز العلاقة بين الناس والدين، وقد أكّد الإمام أهميّة الفقه من منطلق هذا الدور الاجتماعيّ الذي كان طيلة التاريخ، ولا شكّ في أنّ أهميّة الفقه من هذه الناحية أمر في منتهى الصواب؛ ولكن لا يتنافى ذلك مع وجود علم آخر مكافئ أو أكثر أهميّةً منه بلحاظ آخر وبمعيار مغاير، ولذا صرّح الإمام بأهميّة المعارف في موضع آخر[1].

هذا، وقد ذكر الإمام هذه العبارات في حشد من رجال الدين المعنيّين بالشؤون السياسيّة والثقافيّة، وفي الوقت الذي أكّد على لزوم تواجد رجال الدين في المسرح السياسيّ، نبّه إلى أنّ عملهم في المجال السياسيّ واهتمامهم به لا يعني الغفلة عن الفقه أو عدم الاهتمام به؛ وبذا يتبيّن أنّه كان في مقام المقارنة بين الفقه والسياسة، كما أشار في موضع آخر إلى هذا الأمر بصراحة قائلًا:

«من الأمور التي تقلقني، قضايا الحوزات العلمية، وخاصّةً الحوزات الكبرى مثل حوزة قم المقدّسة. فعلى العلماء الأعلام والمدرّسين الكرام الذين يريدون الخير والصلاح للإسلام والدول الإسلاميّة أن يحذروا لئلّا تصدّهم الأمور الظاهريّة والاهتمام بالمقاصد السياسيّة

(1) انظر: المصدر نفسه، ج13، ص12ـ14.

والاجتماعيّة للإسلام عن الهدف الأساس للحوزة، والذي هو التعاطي مع العلوم الإسلاميّة المتداولة، خاصّة الفقه ومبادئه بالطريقة التقليديّة. كما لا ينبغي أن يؤدّي العمل بالمبادئ والمقدّمات إلى منع تحقيق الغاية الرئيسة التي هي تطوير الدراسات والعلوم الإسلاميّة، خصوصًا الفقه على طريقة السلف الصالح وكبار العلماء والمشايخ، مثل شيخ الطائفة وأمثاله، ومن المتأخّرين كصاحب الجواهر والشيخ الأنصاريّ. نعم، حتّى لو فقد الإسلام كلّ ما لديه ـ لا قدّر الله ـ، فإنّه قادر على مواصلة طريقه إن بقي الفقه فيه متداولًا بالطريقة الموروثة من كبار الفقهاء؛ ولكن لو حصل على كلّ شيء وأضاع الفقه الموروث من السلف الصالح فإنّه لن يستطيع مواصلة طريق الحقّ ويكون مصيره الاضمحلال»[1].

وعليه، فهذه قرينة واضحة على أنّ مراده ليس الأفضليّة المطلقة لعلم الفقه، وإنّما هي الأفضليّة النسبيّة ومن زاوية محدّدة؛ لأنّ الأفضليّة المطلقة تلازم أفضليّة علم الفقه على المعارف، وهذا ما جرى التصريح بخلافه في موضع آخر[2].

وقال الإمام في مكان آخر:

«ليس الإسلام هو الأحكام الفرعيّة فقط؛ بل الأساس شيء آخر سوى الفروع»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج17، ص325ـ326.

(2) انظر: روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص12.

(3) روح الله الخميني، **تفسير سوره حمد و علق**، ص185. وقال أيضًا: «تعود جميع مقاصد الأنبياء إلى كلمة واحدة هي معرفة الله، فالجميع مقدّمة لها. ولئن دعي إلى العمل الصالح، ولئن دعي إلى تهذيب النفس... فمردّ كلّ ذلك إلى معرفة الحقّ، فذلك هو المقصد الأعلى». (روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج20، ص16ـ17). وقال كذلك: «جميع الشرائع والأديان وجميع الأحكام والأخلاق والمعاملات والبدايات والنهايات والارتياضات تهدف إلى تحصيل لقاء الله، فهو المقصد الأساس من كلّ شيء». (روح الله الخميني، **شرح حديث جنود عقل و جهل**، ص406).

والمتحصّل من ذلك أنّه لا يمكن أن يستفاد من السيرة العلميّة للإمام ومن كلماته بشأن منزلة الفقه أنّ علم الفقه من وجهة نظره يقع في المرتبة التي تلي العلم بالمعارف بصورة مطلقة وبشكل حصريّ، بحيث لا يتسنّى اعتبار علم آخر كعلم الأخلاق وتهذيب النفس مشاطرًا له في المرتبة ومساويًا له في المنزلة.

ب- السيرة العمليّة للإمام

على الرغم من أنّ الإمام الخمينيّ (قده) تعاطى مع علوم متنوّعة من قبيل العرفان والفلسفة والأخلاق والفقه، لكنّ نظرةً إلى سيرته العمليّة تكشف أنّه قضى جلّ حياته في مجال معالجة الفقه والعلوم التمهيديّة المتّصلة به، وكانت أغلب تأليفاته وتدريسه في هذا الاختصاص العلميّ، كما ردّ على سؤال: «ما التخصّص الذي ركّزت في دراسته أكثر من بين الأقسام العلميّة المختلفة؟ ولماذا؟» قائلًا:

> الفقه وما يرتبط به؛ والسبب أنّه -فضلًا عن كونه يقف على رأس مناهج الحوزة العلميّة- ممّا أحتاج إليه أنا والجميع[1].

والمستفاد من هذا الكلام أنّه ذكر سببين لبيان وجه الأهميّة، هما «الرواج العلميّ» و«كثرة الحاجة العلميّة» لعلم الفقه؛ يعني لمّا كان الجميع محتاجًا إلى الفقه فهو ذو أهميّة.

ومن الجليّ أنّ هذا النحو من الأهميّة أهميّة نسبيّة لا مطلقة؛ لأنّ هذين السببين يفضيان إلى النتائج السلبيّة المذكورة آنفًا.

رأي الإمام في منزلة الأخلاق

أشار الإمام الخمينيّ (قده) في بعض الأحيان إلى منزلة الأخلاق ودورها في تهذيب النفس، تارةً بصورة مباشرة وبصراحة وتارةً من خلال أمور أفادت أهميّة الأخلاق ودورها الكبير. وسنورد في ما يأتي أبرز ما يمكن

---

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج8، ص321.

التعويل عليه لبيان رأي الإمام بشأن منزلة الأخلاق:

أ- **الدور البارز للأخلاق**: أكّد الإمام الخمينيّ (قده) في بعض المواضع على الدور البارز للأخلاق، فقال مثلًا:

«غاية البعثة ونتيجة دعوة خاتم الأنبياء (ص) بمقتضى الحديث المرويّ عن النبيّ: «**بُعثتُ لأُتمّمَ مكارمَ الأخلاقِ**»[1]، هي إكمال مكارم الأخلاق، وجرى الاهتمام في الأحاديث الشريفة إجمالًا وتفصيلًا بمكارم الأخلاق أكثر من أيّ شيءٍ آخر، بعد المعارف طبعًا... وأهميّة ذلك أكثر من أن نحصيها. فمن المعلوم أنّ رأس مال الحياة الأبديّة في الآخرة ورأس مال العيش في تلك النشأة هو تحصيل الأخلاق الكريمة والاتّصاف بمكارم الأخلاق. كما إنّ الجنّة التي تعطى للإنسان نتيجة الخلق الكريم، المسمّاة جنّة الصفات، لا علاقة لها بجنّة تجسيد الأعمال، فتضمّ جميع النعم واللذات الجسمانيّة الأعظم والأفضل، مثلما تكون الظلمات الناجمة عن الأعمال السيّئة للإنسان أعظم من أيّ عذاب أليم»[2].

وواضح أنّ هذه الكلمات جعلت دور الأخلاق في المرتبة التي تلي المعارف، لكنّ المهمّ معرفة المعيار في هذا التفاضل. على أنّ معيار أهميّة الأخلاق عند الإمام الخمينيّ (قده) كون الأخلاق أساسًا للحياة الأبديّة، فمن خلال ضمّ مقدّمة مطويّة مفادها أنّ الحياة الأخرويّة أهمّ من الحياة الدنيويّة[3]، يمكن الخلوص إلى أنّ الأخلاق ذات أهميّة أكبر بلحاظ السعادة الأبديّة.

ب- **أهداف البعثة**: الطريق الآخر لمعرفة منزلة الأخلاق ومرتبتها برأي الإمام الخمينيّ (قده) طريق أهداف البعثة. فالإمام كباقي المتكلّمين وعلماء

---

(1) محمد الريشهري، **ميزان الحكمة**، ص3008، ح4.

(2) روح الله الخميني، **شرح چهل حديث**، ص511.

(3) كما صرّح بذلك مرارًا. (انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج3، ص235-236).

الدين ذكر للبعثة أهدافًا، وفي مقام التفاضل بين تلك الأهداف اعتبر الأخلاق وتهذيب النفس الهدف الأسمى أو الوحيد، فقال:

«الإسلام دين لتهذيب الإنسان»[1].

«يجب تعليم الناس بالهدف الذي جاء من أجله الأنبياء، فلقد جاء جميع الأنبياء من أجل مكارم الأخلاق: «**بُعثتُ لأُتمّمَ مكارمَ الأخلاقِ**»[2]، وبُعثوا للتقوى وتهذيب الناس»[3].

وفي بعض الموارد اعتبر تهذيب النفس من أهمّ أهداف البعثة في الإسلام، ونفى أن يكون هدف القرآن بيان الأحكام فقط، فقال:

«إنّ القرآن الكريم الذي هو كتاب إلهيّ حيّ كان بصدد تهذيب الناس لا بصدد أشياء أخرى؛ بل يمكن أن يقال: جاء القرآن لتحقيق هذا الهدف؛ لأنّ الناس أشدّ حاجةً إلى هذا الأمر من أيّ شيءٍ آخر. فالقرآن كتاب للتهذيب في جميع المراحل التي يجتازها الإنسان؛ إذ لديه دعوة وأسلوب خاصّ في جميع المراحل. كما إنّ جميع القصص الواردة في القرآن والتي تكرّرت أحيانًا لأهميّة الموضوع ترشد الناس وترمي إلى تهذيبهم. فالقرآن ليس كتاب أحكام؛ بل ذكر الأحكام والمبادئ العامّة فقط، ولم يستوعبها جميعًا. القرآن كتاب دعوة وكتاب إصلاح للمجتمع، فبعد أن يَصلح المجتمع بالقرآن يتّجه إلى العمل بسنّة النبيّ والأخبار المنقولة عنه بواسطة أئمّة الهدى والرواة. وهذا يدعونا إلى تهذيب أنفسنا؛ لأنّ التهذيب من أهمّ الأمور في الإسلام ولأنّ ضرر العلم المفتقر إلى التهذيب أشدّ من الجهل، أقول: هذا يدعونا إلى تهذيب أنفسنا والالتفات إلى الحقّ تعالى وأحكام الحقّ جلّ وعلا،

(1) المصدر نفسه، ج4، ص8.

(2) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج16، ص210.

(3) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج17، ص187.

ويدفعنا إلى دعوة المجتمع إلى هذا الطريق»[1].

ج- مراتب الجنّة والنار: السبيل الآخر الدالّ على منزلة الأخلاق من وجهة نظر الإمام هو الدرجات المذكورة للجنّة والنار. فعلى طريقة أكثر الفلاسفة والعرفاء وعلماء الأخلاق[2]، ذكر الإمام ثلاث مراتب للجنّة والنار:

1-جنّة الأعمال وجحيمها، ويتكفّل الفقه ببيان أحكامها.

2-جنّة الصفات وجحيمها، وهي من شؤون الأخلاق.

3-جنّة الذات ونارها، وهما مرتبة تبعات العقائد الحقّة والباطلة[3].

وقد ذكر الإمام عبارات مختلفة تأكيدًا على أنّ جنة العقائد ونارها أهمّ من جنّة الصفات وجحيمها، والأخيرة أهمّ من جنّة الأعمال وجحيمها، فقال على سبيل المثال:

«الوصف الوارد للجنّة والنار في كتاب الله وأخبار الأنبياء والأولياء إنّما هو لجنّة الأعمال ونارها في الغالب، والتي أعدّت لجزاء الأعمال الصالحة والسيّئة. وأشير إشارة خفيّة في بعض الأحيان إلى جنّة الأخلاق وجحيمها التي تحظى بأهميّة أكبر، كما أشير أحيانًا إلى جنّة اللقاء ونار الفراق التي هي أهمّ من الجميع، لكنّها مستترة وخاصّة بأهلها»[4].

وقال في موضع آخر بشأن جنّة الصفات والأخلاق:

«جنّة الصفات أرفع من جنّة الأعمال»[5].

---

(1) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج15، ص504-505.

(2) انظر: محمد صدر الدين الشيرازي (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**، ج9، ص5؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **تمهيد القواعد**، ص143؛ محسن الفيض الكاشاني، **المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء**، ج8، ص342.

(3) انظر: روح الله الخميني، **أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية**، ج1، ص55-56.

(4) روح الله الخميني، **شرح چهل حديث**، ص13.

(5) روح الله الخميني، **سرّ الصلاة**، ص64.

«الجنّة التي تعطى للإنسان نتيجة الخلق الكريم، المسمّاة جنّة الصفات، لا علاقة لها بجنّة تجسيد الأعمال»[1].

وبشأن الرذائل الأخلاقيّة، قال:

«تؤدّي القذارات الباطنيّة إلى الحرمان من السعادة، وهي منشأ لجهنّم الأخلاق التي ذكر أهل المعرفة أنّها أعظم من جهنّم الأعمال وأكثر إحراقًا»[2].

مضافًا إلى ذلك، اعتبر الإمام الخمينيّ (قده) في كتبه الأخلاقيّة الخصال والملكات الأخلاقيّة المقيتة أسوأ من الموبقات والمعاصي الفقهيّة؛ فعلى سبيل المثال، أشار في بعض كتبه إلى الحديث القائل إنّ الشخص المرائي مشرك، ثمّ شدّد على أنّ الرياء أشدّ من المعصية الفقهيّة، وقال:

«فليتك كنت من أهل المعاصي الكبيرة، ومن المتجاهرين بالفسق، ومن المتهتّكين بالحرمات الظاهرة، ولم تتورّط في الرياء فتصير مشركًا بالله»[3].

وفي موضع آخر، عدّ العُجب ـ الذي هو من الرذائل الأخلاقيّة ـ أسوأ من المعاصي الفقهيّة ومن الفحشاء[4]، وسمّى الكبر إلحادًا[5].

كذلك، ذكر مرارًا الروايات التي تعتبر الرذائل الأخلاقيّة والخصال السيّئة مزيلةً للإيمان، فقال على سبيل المثال:

«قد تتسبّب هذه الملكات في تخليد الإنسان في جهنّم؛ لأنّها تسلب منه الإيمان، من قبيل الحسد الذي ورد التأكيد في رواياتنا الصحيحة

---

(1) روح الله الخميني، شرح چهل حديث، ص511.

(2) روح الله الخميني، آداب الصلوة، ص57.

(3) روح الله الخميني، شرح چهل حديث، ص53.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص66.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص84.

أنّه يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب، ومثل حبّ الدنيا والشرف والمال الذي ورد فيه ضمن رواية صحيحة: «ما ذئبان ضاريان في غنم ليس لها راعٍ، هذا في أوّلها وهذا في آخرها، بأسرع فيها من حبّ المال والشرف في دين المؤمن». لا قدّر الله أن تنتهي عاقبة المعاصي إلى الملكات والأخلاق المظلمة والقبيحة، فتؤول إلى زوال الإيمان وموت الإنسان على الكفر؛ لأنّ جهنّم الكفر وجهنّم العقائد الباطلة أصعب وأشدّ حرارةً وظلمةً»[1].

د- **الاهتمام الخاصّ بالأخلاق وتهذيب النفس**: مثلما اهتمّ الإمام كثيرًا بالفقه، أبدى اهتمامًا ملحوظًا في مجال الأخلاق والعرفان أيضًا، فسطّر يراعه آثارًا وتأليفات متعدّدة في هذا المجال[2]. كما اشتهر بدروسه الأخلاقيّة على ألسنة العامّ والخاصّ[3]، وطفحت سيرته بالعناية الفائقة بموضوع الأخلاق، وحفلت خطاباته بالدعوة إلى التزكية وتهذيب النفس، إلى درجة أنّ خطاباته السياسيّة اليوميّة أيضًا تضمّنت وصايا أخلاقيّة كثيرة[4]، وأعرب في مواضع عدّة عن قلقه من الوضع الأخلاقيّ السائد في الحوزة، فأوصى مجلس إدارة الحوزة العلميّة قائلًا:

«ينبغي رعاية الأخلاق في جميع الأماكن وفي الدروس كافّة، وأرى أنّ على كلّ من لديه درس في الحوزة العلميّة أن يخصّص دقيقة أو

---

(1) المصدر نفسه، ص21.

(2) نحو: شرح چهل حديث، جهاد اكبر، شرح حديث جنود عقل و جهل، شرح دعاء السحر، سرّ الصلوة، آداب الصلوة، لقاء الله، مصباح الهداية، التعليقة على الفوائد الرضويّة، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس.

(3) لمزيد من المعلومات في هذا المجال، انظر: مرتضى مطهري، علل گرايش به ماديگرى، ص8-9؛ حميد روحاني، نهضت امام خمينى، ص56-57؛ محمد شريف الرازي، گنجينه دانشمندان، ج1، ص188 فصاعدًا.

(4) انظر: روح الله الخميني، صحيفه امام، ج22؛ واژههاى اخلاق، ص180؛ ارزشهاى اسلامى، ص185؛ انسان سازى، ص214؛ تزكيه، ص265، 425، 432؛ تهذيب، 285؛ سير و سلوك، ص396؛ ضيافت الله، ص418؛ معنويات، ص527؛ توصيه ها و نصايح اخلاقى، ص549.

دقيقتين في بداية الدرس أو نهايته لموضوع الأخلاق؛ لتنشئة الطلاب على الأخلاق الإسلاميّة»[1].

بل إنّه أوصى الجميع بتهذيب الأخلاق وتزكية النفس، فقال في إحدى وصاياه:

«التزكية متقدّمة على كلّ شيءٍ، فمن اللازم على طالب العلم الذي يتلقّى الدروس في المدرسة التزكية إلى جانب التعلّم.

فإمام الجمعة الذي يريد هداية الناس يجب أن يزكّي نفسه أوّلًا ليتمكّن من الهداية، والحكومة التي ترغب بإجبار الشعب على القيام بالأعمال الصالحة عليها أن تبدأ بنفسها أوّلًا»[2].

وذهب الإمام الخمينيّ (قده) إلى أن أحد الأهداف السامية للبعثة تهذيب النفس[3]، بينما أكّد على أنّ تنظيم الحياة في هذا العالم التي يتكفّل بها الفقه غالبًا هدف متوسّط[4].

النتيجة النهائيّة

لا شيء من العلوم الدينيّة مقصود بالأصالة برأي الإمام الخمينيّ (قده)، وإنّما جميعها مقدّمة لسعادة الإنسان وهدايته إلى مسيرة التكامل بغية معرفة الله[5]، وعلى هذا الأساس، فجميع العلوم بمثابة المقدّمة لمعرفة الله، بعضها مقدّمة قريبة وبعضها بعيدة. قال:

«عزيزي! جميع العلوم الشرعيّة مقدّمة لمعرفة الله وحصول حقيقة

---

(1) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج20، ص191. كما أوصى الإمام بتدريس الأخلاق في الجامعات (انظر: المصدر نفسه، ج13، ص4).

(2) المصدر نفسه، ج19، ص134؛ وانظر كذلك: ص190.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج4، ص189 و449؛ ج7، ص285.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج21، ص289.

(5) انظر: روح الله الخميني، **شرح حديث جنود عقل و جهل**، ص297ـ298.

التوحيد في القلب الذي هو صبغة الله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾[1]. غاية الأمر أنّ بعضها مقدّمة قريبة وبعضها الآخر بعيدة، وبعضها من دون واسطة وبعضها الآخر بالواسطة. إنّ علم الفقه مقدّمة للعمل، والأعمال العباديّة في حدّ ذاتها مقدّمة لحصول المعارف وتحصيل التوحيد والتجريد، إن قام بالآداب الشرعيّة القلبيّة والقالبيّة والظاهريّة والباطنيّة... وذلك الفرع من علم الفقه الذي يُعنى بسياسة المدن وتدبير المنزل وتعمير البلاد وتنظيم العباد مقدّمة لتلك الأعمال أيضًا، ولهذه العوامل دور مباشر في حصول التوحيد والمعارف، والتفصيل خارج عن دائرة البحث.

وعلى هذه الشاكلة، العلم بالمنجيات والمهلكات في علم الأخلاق مقدّمة لتهذيب النفوس، وهذه مقدّمة لحصول حقائق المعارف ولياقة النفس لمشهد التوحيد. وهذا من الأمور الواضحة عند أهلها وممّا لا يفهمه الجاحدون»[2].

وقد تبيّن أنّ الإمام الخمينيّ (قده) أشار في هذه الجمل إلى أنّ علم الفقه وعلم الأخلاق مقدّمة لحصول معرفة الله، لكنّ الفرق يكمن في أنّه قسّم علم الفقه إلى قسمين: أحدهما لتنظيم شؤون المجتمع والآخر عباديّ، واعتبر القسم الأوّل مقدّمة للقسم الثاني، مضيفًا أنّ للقسم الثاني دورًا مباشرًا في حصول المعارف؛ بيد أنّه لم يفاضل هنا بين الفقه بقسميه وبين الأخلاق، وأوكل ذلك إلى موضع آخر، وقال في هذا المجال أيضًا:

«واعلم أنّه لا يُقطع طريق في المعارف الإلهيّة إلّا أن يبدأ الإنسان من ظاهر الشريعة، وما لم يتأدّب الإنسان بآداب الشريعة الحقّة لا يتجسّد له أيّ من الأخلاق الحسنة حقيقةً، ولا يمكن أن يتجلّى في قلبه نور المعرفة الإلهيّة وينكشف له علم الباطن وأسرار الشريعة. وسوف

---

(1) سورة البقرة: الآية 138.

(2) روح الله الخميني، شرح حديث جنود عقل و جهل، ص9ـ10.

يتأدّب بالآداب الظاهرة بعد انكشاف الحقيقة وبروز أنوار المعارف في القلب. ومن هنا، تبطل دعوى بعضٍ بأنّ علم الباطن يتحقق بترك الظاهر، أو عدم الحاجة إلى الآداب الظاهرة عند وجدانه، فهذا من جهل القائل بمقامات العبادة ومدارج الإنسانيّة. وربّما نجحت في بيان بعض من ذلك في هذه الورقة إن شاء الله تعالى»[1].

ويلاحظ في العبارة الآنفة الترتيب الآتي: 1ـ الأحكام وآداب الشريعة (الفقه)؛ 2ـ الأخلاق؛ 3ـ المعرفة.

ونخلص ممّا تقدّم إلى ما يأتي:

1ـيرى الإمام أنّ الأحكام غير العباديّة للفقه الرامية إلى تنظيم أمور الإنسان في هذا العالم ذات دور تمهيديّ صرف، في حين أنّ الأحكام العباديّة الواقعة في مرتبة الأخلاق (أو المتقدّمة عليها) أهم عامل في حصول معرفة الله.

2ـإذا ما نظرنا من زاوية السعادة الأخرويّة برأي الإمام، فلعلم الأخلاق والفقه العباديّ دور أكبر في سعادة الإنسان الأخرويّة، وإذا ما نظرنا بمعيار تنظيم الحياة في هذا العالم فللفقه غير العبادي دور بارز. وحيث إنّ السعادة الأخرويّة من الناحية الدينيّة مقدّمة على السعادة الدنيويّة برأي الإمام[2]، فمن الطبيعيّ أنّ علم الأخلاق والفقه العباديّ مقدّم على الفقه غير العباديّ.

---

(1) روح الله الخميني، **شرح حديث جنود عقل و جهل**، ص8.

(2) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج3، ص235ـ236.

الفصل الرابع

أهداف الدين

من الأسئلة المهمّة التي تعدّ من أبجديّات هذا البحث وتؤثّر بشكل مباشر في نشوء المدرسة، الاختلاف في النظر إلى أهداف الدين، ما يستدعي البحث والدراسة.

والأسئلة الأساس لهذا البحث هي: ما هي أهداف الدين؟ هل بعضها في عرض بعضها الآخر وفي مستوى واحد، أم في طوله؟ هل رسالة الدين تأمين السعادة الأخرويّة فقط، أم تأمين السعادة الدنيويّة وحسب، أم الدين ناظر إلى سعادة الإنسان الدنيويّة وعاقبته الأخرويّة؟

تناول المتكلّمون وعلماء الدين السابقون الحديث عن أهداف الدين تحت عنوان «أهداف البعثة وفوائدها»[1]، بينما يُبحث هذا الموضوع اليوم تحت عناوين من قبيل «توقّعات البشر من الدين»، أو «حدود الدين»[2].

وبالنظر إلى حكمة الباري تعالى وكون أفعاله ذات غاية وهدف، يُطرح السؤال الآتي: ما أهداف الله من إرسال الأنبياء وإنزال الكتب السماويّة؟

---

(1) انظر: علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **الذخيرة في علم الكلام**، ص323؛ محمد بن الحسن الطوسي، **الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد**، ص245؛ تقي الدين (أبو الصلاح الحلبي)، **تقريب المعارف**، ص13، محمود الحمصي الرازي، **المنقذ من التقليد**، ج1، ص373_374.

(2) انظر: عبد الله جوادي آملي، **انتظار بشر از دين: گستره شريعت**.

هل هذه الأهداف ترتبط بالحياة الأخرويّة أم الدنيويّة للإنسان، أم هي ناظرة إليهما معًا؟

وفي مجال الحياة الدنيويّة للإنسان، يُطرح هذا التساؤل: هل تختصّ تلك الأهداف بالجوانب الفرديّة لحياة الإنسان أم أنّها ناظرة إلى الأبعاد الاجتماعيّة في حياته أيضًا؟ وهل تقتصر على الجوانب المعنويّة أم تغطّي الجوانب الماديّة في حياته كذلك؟

سنتطرّق في الأسطر القادمة إلى الردّ على هذه التساؤلات وبيان الآراء الموجودة في هذا المجال؟

الأمر الأوّل: أهداف الدين، دنيويّة أم أخرويّة؟

هل الهدف من الدين دنيويّ صرف، أم أخرويّ محض، أم شامل لهما معًا؟ ثلاثة أقوال في هذا المجال.

القول الأوّل: هدف الدين أخرويّ

ذهب فريق من العلماء إلى أنّ الهدف الرئيس من الدين أخرويّ محض، وقال: تهدف جميع التعاليم الدينيّة إلى بلوغ الإنسان السعادة الأخرويّة، وإذا ما ورد الحديث في النصوص الدينيّة ـ الكتاب والسنّة ـ عن الأمور الدنيويّة، فلا ينبغي اعتبار ذلك من الأهداف الرئيسة؛ بل لا بدّ من وضع كلامٍ من هذا القبيل في خانة الفوائد الجانبيّة والهامشيّة للأحكام الدينيّة، أو القولَ: إنّ هذا الكلام لم يصدر من الشأن الدينيّ للأئمّة، وإنّما هو من شؤونهم غير الدينيّة.

وفي هذا الصدد، ذكر الغزاليّ في بعض مؤلّفاته[1] أنّ الهدف الأساس

---

(1) لكنّه أكّد في مصنّفاته الأخرى أنّ الهدف من الدين السعادة في الدنيا والأخرة. (انظر: محمد الغزالي، **رسائل الإمام الغزالي**، كتاب: **المنقذ من الضلال**، ص540). وذكر في موضع آخر أنّ الفلاسفة تعلّموا السياسة وتدبير الأمور الدنيويّة للناس من الكتب السماويّة وسيرة الأنبياء. (انظر: المصدر نفسه، ص546).

للدين هو السعادة في الآخرة؛ لأنّ السعادة الواقعيّة للبشر من وجهة نظره تكمن في الكمال النفسيّ، ولا يكون الكمال النفسيّ للإنسان نافعًا إلّا في الحياة الأخرويّة، ويستمدّ الكمال وجوده من علميْ الأخلاق والعرفان[1].

كما إنّ الفخر الرازيّ اعتبر الهدف الرئيس لبعثة الأنبياء الدعوة إلى الآخرة والإعراض عن الدنيا، ذاهبًا إلى أنّ معالجة الدين للأمور الدنيويّة من الأمور الجانبيّة والتبعيّة[2].

وتبنّى بعض المعاصرين أيضًا هذه الرؤية ودعوا إلى ترويجها[3]. فسعى بعضهم إلى اعتبار ما قاله أئمّة الدين في الأمور الدنيويّة ناشئ من شأنهم الاعتياديّ، وذهب بعض آخر إلى التأكيد على أنّ تلك الموارد من الأمور العرضيّة في الدين، ذكرها الأئمّة بحسب الأوضاع والمقتضيات الفكريّة والثقافيّة والزمانيّة والمكانيّة للمخاطبين ولأفراد المجتمع في أعصارهم[4].

القول الثاني: هدف الدين دنيويّ

ذهب بعضٌ إلى أنّ هدف الدين دنيويّ صرف، فكأنّه بنظرهم إيجاد الجنّة الموعودة على سطح الأرض وخلال دورة الحياة الدنيويّة للإنسان؛ ولذا نُهي في التعاليم الدينيّة عمّا يسيء إلى حياة الإنسان على وجه الأرض وأُمر ببناء الحياة وعمران الأرض؛ فنرى في سيرة الأئمّة وأقوالهم أنّهم من جهة

---

(1) انظر: محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص44-47.

(2) انظر: محمد الفخر الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، ج8، ص116.

(3) انظر: مهدي بازرگان، **آخرت، خدا، هدف بعثت انبياء**، ص75-76؛ مجلّة: كيان، العدد 28، ص55؛ عبد الكريم سروش، **مدارا و مديريت**، ص137؛ عبد الكريم سروش، **فربه تر از ايدئولوژى**، ص48؛ عبد الكريم سروش، **بسط تجربه نبوى**، ص72؛ محمد مجتهد شبستري، **ايمان و آزادى**، ص85.

(4) يستفاد هذا القول من بعض كلمات الإمام أيضًا. (انظر: روح الله الخميني، **آداب الصلوة**، ص45-46).

حاربوا الظلم واليأس والفقر والفحشاء والفوضى وعدم الاستقرار و... ومن جهة ثانية دعوا إلى تحقيق العدل والعمل والكدح والنظافة والصحّة والنظام والأمن والتفاؤل والأمل والاستقرار[1].

وقد بيّن الشهيد مطهّري رأي هذا الفريق من العلماء بالقول:

«يقولون: إنّ النبيّ نابغة اجتماعيّ، لكنّه نابغة محسن، نابغة اجتماعيّ اكتسب النبوغ من الله وظهر في المجتمع، فيرى أوضاع ذلك المجتمع، ويدرك شقاء الناس، ويلاحظ أنواع الفساد. نعم، يدرك كلّ ذلك ويتأثّر به، ثمّ يتصوّر أنّه قادر على تغيير الأوضاع في هذا المجتمع. فيفتح أمام الناس بنبوغه طريقًا صحيحًا وجديدًا. لكنّنا نقول: إذن، ما معنى الوحي؟ وما معنى الروح الأمين وروح القدس؟ فيقول: روح القدس يعني روح باطنه وعمق روحه التي تلهمه، فهو يستلهم من باطنه لا من مكان آخر... فما معنى الدين حينئذٍ؟ يقول: بما إنّ القوانين التي شرّعها قوانين صحيحة وصالحة ومفيدة لسعادة المجتمع، فهي الدين من جانب الله، ونحن لا نريد شيئًا آخر»[2].

القول الثالث: هدف الدين دنيويّ وأخرويّ

أكّد كثير من علمـــاء الدين والمتكلّمين على أنّ الدين شامل للدنيا والآخرة وأنّ هدفـــه إصلاح معاد الناس ومعاشهم؛ ذلك أنّه جاء لتنظيم حياة الإنسان وإصلاحها، وأنّ الدنيا والآخرة مرحلتان من حياة الإنسان، فعلى سبيل المثال، قال ابن ميثم البحرانيّ (المتوفّى سنة 699 هجري) في تعريف النبيّ:

---

(1) انظر: أحمد خان هندي، **تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان**، ج1، ص70_85؛ حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسى عرب**، ص86؛ محمد رشيد رضا، **الوحي المحمدي**، ص24 و66 و76.

(2) مرتضى مطهري، **آثار شهيد مطهرى**، ج4، ص354؛ المصدر نفسه، كتاب: **معارف اسلامى**، ص299.

«إنّه الإنسان المأمور من السماء بإصلاح أحوال الناس في معاشهم ومعادهم»[1].

رأي الإمام

اختار الإمام الرأي الثالث من بين الآراء المطروحة آنفًا، فانتقد القائلين إنّ هدف الدين الإسلاميّ أخرويّ صرف أو دنيويّ بحت، وقال في إثبات هذا القول:

«ثمة أقوال مختلفة حول الإسلام وبعثة الرسول الأكرم وفقًا لما في ذهن القائل... إنّ الإنسان موجود محدود، لكنّه قابل للحركة نحو المطلق، كما إنّ نظرة الإنسان محدودة عدا رؤية الإنسان غير المتناهي؛ فالإنسان غير المتناهي في الكمال وغير المتناهي في الجلال والجمال يمتلك رؤية غير متناهية، ويستطيع إعطاء رؤية صحيحة عن الإسلام والإنسان والبعثة والرسول والأكرم وعن العالم كلّه... وما عدا الإنسان الكامل، فإنّ جميع الرؤى الإنسانيّة محدودة... لا سيّما أولئك الذين يتصوّرون أنّ النبيّ جاء لينقذ الناس من هذا الظلم والجور وأمثال ذلك، وأنّ مهمّته تقتصر على بسط العدل في المجتمع وفي أوساط الناس فقط لا أكثر. وكذلك من يعدّون الاقتصاد قضيّة مهمّة، وقد بُعث الأنبياء لأجلها فقط... وكذلك أولئك الذين يقصرون بعثة الأنبياء بمقتضى رؤيتهم العرفانيّة على بسط المعارف الإلهيّة لا غير...

---

(1) علي البحراني، **قواعد المرام في علم الكلام**، ص122. واعتبر كثير من المتكلّمين هذا الهدف من أهمّ أهداف البعثة. (انظر: مقداد السيوري، **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**، ص239؛ محمد مهدي النراقي، **أنيس الموحدين**، ص93؛ إسماعيل الطبرسي النوري، **كفاية الموحدين**، ج1، الفصل 1، الباب 3؛ إبراهيم الموسوي الزنجاني، **عقائد الإمامية الاثني عشرية**، ج1، ص73؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص40 و 96؛ ج2، ص140؛ ج8، ص300؛ أبو القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ص62 و 66؛ محمد رضا المظفر، **عقائد الإمامية**، ص73).

لا ينبغي تصوّر أنّ الإسلام جاء لإدارة الحياة الدنيا فقط، أو إنّه جاء لدعوة الناس إلى الآخرة وحسب، أو جاء لتعريف الناس بالمعارف الإلهيّة (فقط)، فالتحديد على كلّ حال خلاف الواقع[1].

لقد ابتلي الإسلام دائمًا بهذه النظرة الأحاديّة ومن طرف واحد. ومعنى ما ورد في الروايات من أنّ «**الإسلام بدأ غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ**»[2] أنّ الإسلام موجود في مجتمع لا يعرفه كما ينبغي وكما هو أهله، فلطالما أخذوا بإحدى الصفحات وأهملوا الأخرى أو خالفوا ما فيها.

كان الإسلام يعاني لأمد طويل من العرفاء، فصحيح أنّهم خدموا الإسلام لكنّهم أثاروا كثيرًا من الحرج بسبب التأويل كلّما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا... وابتلي الإسلام في فترةٍ ما بفئة أخرى عمدت إلى تأويل جميع المعنويّات، فلم تكن تعير اهتمامًا للمعنويّات، وكأنّ الإسلام جاء من أجل أن يتسلّط على الدنيا، فكما إنّ هتلر حارب لفتح البلدان والحصول على مكاسب دنيويّة كذلك الإسلام يرغب بفتح البلدان... لقد تلاعبوا بكلّ ما له صلة بالمعنويّات وكلّ ما يرتبط بالحياة ويتّصل بالطبيعة، وكما تلاحظون حوّلوا جميع المسائل عن مسارها الطبيعيّ وضحّوا بكلّ شيء في سبيل الحيوانيّة، كما ضحّى العرفاء بكلّ شيء من أجل الإنسانيّة، وغفلوا عن أنّ الإسلام هو كلّ شيء، فلقد جاء الإسلام لتهذيب الإنسان وإصلاحه؛ لأنّ الإنسان هو كلّ شيء، فهو العالم بأسره[3].

يحتوي الإسلام على كلّ شيء، فهو ناظر إلى الدنيا والآخرة معًا؛ بل إنّه ناظر إلى جميع الأبعاد... الحكومة الإسلاميّة هي الحكومة التي

---

(1) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج12، ص420_422.

(2) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج74، ص97.

(3) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج8، ص529_530.

تعمل على ضمان سعادة الشعوب في الدنيا والآخرة»[1].

وقال في موضع آخر:

«كان الأنبياء (ع) الذين بُعثوا لسعادة البشر، أي سعادتهم في الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة، يطمحون إلى إيصال الإنسان إلى الكمال اللائق بالإنسانيّة»[2].

وقد أشار إلى عدم محدوديّة خالق الإنسان ومربّيه، وعدم محدوديّة قابليّة الإنسان للتكامل، وعدم محدوديّة تربية الإنسان، فقال:

«الإنسان غير محدود، ومربّي الإنسان غير محدود، ووصفة تربية الإنسان التي هي القرآن غير محدودة أيضًا، كلّ ذلك غير محدود بعالم الطبيعة والمادّة، ولا محدود بعالم الغيب، ولا محدود بعالم التجرّد؛ غير محدود بأيّ شيء»[3].

الأمر الثاني: أهداف الدين، فرديّة أم اجتماعيّة؟

هل يقتصر الدين على معالجة البعد الفرديّ لحياة الإنسان، أم ـ فضلًا عن ذلك ـ يهتمّ بالأبعاد الاجتماعيّة لحياة البشر أيضًا؟ وعلى فرض اهتمامه بالأبعاد الاجتماعيّة، فما هو مستوى ذلك؟ يوجد قولان أساسيّان في هذا المجال.

القول الأوّل: اختصاص الدين بالبعد الفرديّ لحياة الإنسان

ذهبت طائفة من العلماء إلى أنّ الدين لا يضطلع بأيّ دور في مجال العلاقات الاجتماعيّة، مؤكّدين على أنّ حدوده تقتصر على المجال الخصوصيّ والحياة الفرديّة للإنسان، وأنّ غاية ما يمكن أن يقوم به الدين في حياة الإنسان هو التعاليم والأحكام العباديّة وتهذيب النفس والتربية الفرديّة.

---

(1) المصدر نفسه، ج13، ص366.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص544.

(3) المصدر نفسه، ج12، ص422.

ويرى عدد من الباحثين أنّ الدين غير قادر على التدخّل في مجال العلاقات الاجتماعيّة نهائيًا؛ لأنّ هذه العلاقات في تغيّر مستمرّ، فتستدعي أحكامًا متباينة بمقتضى الأزمنة والأمكنة المختلفة، والحال أنّ جوهر الدين ثابت وخالد ومستوعب للعالم كلّه، ولا يمكن أن يتّصف في إطار زمان أو مكان خاصّين.

لكنّ هذه الفئة واجهت مشكلة أنّ النصوص الدينيّة، وخاصّةً الكتاب والسنّة في الدين الإسلاميّ، انطوت على أحكام وتعاليم كثيرة بشأن العلاقات الاجتماعيّة؛ وهذا ما دفعهم إلى توجيه هذه الحقيقة الواضحة. ومن هنا، اعتبر بعضهم هذا القبيل من الأحكام والتعاليم صادرةً عن الشأن الاعتياديّ (لا الشأن الدينيّ) لأولياء الدين[1]، بينما قسّم آخرون التعاليم الدينيّة إلى ذاتيّة وعرضيّة، وعدّوا التعاليم الواردة في مجال العلاقات الاجتماعيّة من قبيل الأمور العرضيّة للدين التي صدرت بما يتلاءم والظروف الزمانيّة والمكانيّة لعصر البعثة[2].

القول الثاني: شمول الدين للعلاقات الاجتماعيّة

قال جماعة بصورة إجماليّة: إنّ الدين لا يختصّ في مجال الحياة الفرديّة والخصوصيّة فحسب؛ بل تشمل حدوده دائرة العلاقات الاجتماعيّة أيضًا، فهو يغطّي جميع تلك العلاقات.

وقد التزم أغلب علماء المسلمين بهذه الرؤية، فمنهم من طرحها بصورة مباشرة ومنهم من أرسلها إرسال المسلّمات وعدّها من الأمور القطعيّة، وعلى سبيل المثال قال أحد الفقهاء في هذا المجال:

«لا يبقى شكّ لمن تتبّع قوانين الإسلام وضوابطه في أنّه دين سياسيّ

---

(1) انظر: مهدي بازرگان، آخرت، خدا، هدف بعثت انبياء، ص56_57.

(2) انظر: عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوى، مبحث: ذاتي و عرضى دين، ص72.

اجتماعيّ، وليست أحكامه مقصورة على العباديّات المحضة المشروعة لتكميل الأفراد وتأمين سعادة الآخرة؛ بل يكون أكثر أحكامه مربوطة بسياسة المدن تنظيم الاجتماع وتأمين سعادة هذه النشأة، أو جامعة للحسنيين ومرتبطة بالنشأتين»[1].

رأي الإمام

كان الإمام من الفقهاء الذاهبين إلى القول الثاني، فأكّد على سعة حدود الدين، وإسهامه في جميع مجالات حياة الإنسان، واشتماله على قوانين لجميع احتياجات البشر. فقال في وصيّته السياسيّة-الإلهيّة:

«إنّ للإسلام -خلافًا للأديان غير التوحيديّة- يدًا في جميع الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة والمادّيّة والمعنويّة والثقافيّة والسياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة، ولم يُغفل أيّ نقطة -ولو كانت صغيرةً جدًّا- لها دور في تربية الإنسان والمجتمع والتقدّم المادّيّ والمعنويّ، وأشار إلى المعوّقات والمشاكل التي تعترض سبيل التكامل في المجتمع والفرد؛ بل وعمل على رفعها أيضًا»[2].

وقال في موضع آخر:

---

(1) حسين البروجردي، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، ص74؛ انظر: حسين علي منتظري، دراسات **في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص91؛ محمد باقر الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص43؛ عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آينه معرفت**، ص114-115؛ عبد الله نصري، **انتظار بشر از دين**، ص49-50. كما إنّ هذه هي رؤية الفقهاء الذين حاولوا صياغة النظم الإسلاميّة.

(2) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص401-403. وقال في موضع آخر:
«لمّا كان مدار الرسالة على الاحتياجات الملكيّة من السياسات والمعاملات والعبادات، وهي من الأمور الكونيّة منقطعة بانقطاعه، فلا محالة تنقطع هي أيضًا؛ بل بالتّشريع التّام المتكفّل لجميع الاحتياجات كتشريع نبيّنا صلّى الله عليه وآله». (تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، ص178؛ وانظر كذلك: **تبيان موضوعي**، قسم البحوث في مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، العدد 42 (امامت و انسان كامل از ديدگاه امام خميني)، ص106).

«لو لاحظتم الإسلام لوجدتم أنّ لديه خططًا وقوانين مناسبةً لأبعاد الإنسانيّة المختلفة، لديه خطّة قبل أن يضع الإنسان قدميه على هذه الأرض وقبل أن يتزوّج أبواه من أجل أن ينشئ هذه البذرة بصورة صحيحة... فيبدأ الإسلام بتربية الإنسان قبل أن يتزوّج والداه، ولمّا يولد يعلّمه آداب الرضاع والتربية في حجر الأمّ والتربية في كنف الأب وما يتلو ذلك. ولا تتكفّل القوانين البشريّة بهذا الأمر، فهو من مختصّات قوانين الأنبياء... من جملة أبعاد الإنسان أنّه يريد المعاشرة في هذه الدنيا المادّيّة، ويريد تأسيس دولة... فالإسلام يأخذ كلّ ذلك بالاعتبار. فلم ترد آيات وروايات في العبادات بقدر ما وردت في السياسة، فعندما تطالعون نيفًا وخمسين كتابًا في الفقه تجدون أنّ سبعة إلى ثمانية كتب منها متعلّقة بالعبادات والباقي مرتبط بالسياسة والاجتماع والمعاشرة وأمثالها»[1].

وقد استدلّ الإمام في هذا الكلام على رؤيته بأنّ الإسلام جاء لإسعاد الإنسان، والإنسان موجود ذو أبعاد مختلفة، ولا بدّ للإسلام من النظر إلى جميع تلك الأبعاد.

وعلى أيّ حال، لا يقتصر الدين الإسلاميّ في رؤية الإمام على البعد الفرديّ في حياة الإنسان، وإنّما كانت له بصمات واضحة على أبعاد الحياة الاجتماعيّة المختلفة للإنسان أيضًا، حيث صرّح بذلك مرارًا وكرارًا. والأهمّ من ذلك أنّه جعل دور الدين في الحياة الاجتماعيّة أحد مقدّمات الاستدلالات الفقهيّة على ضرورة الحكومة الإسلاميّة وإثبات مسألة ولاية الفقيه؛ فعلى سبيل المثال، ذكر في «كتاب البيع» أنّ البعد الاجتماعيّ يشكّل أحد مقدّمات الاستدلال على ولاية الفقيه[2].

---

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج6، ص41ـ43.

(2) انظر: روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص617ـ618.

الأمر الثالث: أهداف الدين، معنويّة أم ماديّة[1]؟

هل يتطرّق الدين إلى الأبعاد المعنويّة فقط من حياة الإنسان، أم إنّ الأبعاد الماديّة أيضًا تقع ضمن دائرة اهتماماته؟ ثمّة قولان في هذا المجال:

القول الأوّل: اختصاص الدين بالأبعاد المعنويّة

ذهبت جماعة إلى حصر رسالة الدين في النظر إلى البعد المعنويّ فقط من حياة الإنسان. والمراد من الاحتياجات المعنويّة تلك الفئة من المتطلّبات التي إن لم تتحقّق تصاب روح الإنسان بالاختلال وتعاني من النقص، نظير الحاجة إلى المحبّة، الحاجة إلى الفائدة، الحاجة إلى امتلاك هدف من الحياة، الحاجة إلى الأمل، الحاجة إلى السكون، الحاجة إلى السرور.

وعلى هذا الأساس، أكّد جماعة على أنّ الهدف الأساس من الدين هو العناية بالحياة المعنويّة للإنسان، فقالوا:

«إنّ هدف الدين ليس رفع مستوى الحياة إلى أقصى غاية بالمعنى الحديث لهذا المصطلح»[2].

القول الثاني: شمول الدين للأبعاد الماديّة والمعنويّة

ذكر جماعة أنّ رسالة الدين شاملة للأبعاد الماديّة للحياة أيضًا، والمراد من الأبعاد الماديّة الأمور التي يؤدّي عدم تحقّقها إلى إصابة جسم الإنسان

---

(1) من الواضح أنّ ثمة فارقًا بين المعنويّة والماديّة وبين الدنيويّة والأخرويّة، فالحياة الدنيويّة ذات بعدين ماديّ ومعنويّ؛ إذ السكون والأمل والبهجة والمحبّة وغيرها من الأمور المعنويّة، وهي موجودة في كلا الحياتين الدنيويّة والأخرويّة. وكما إنّ الأمور الماديّة والجسمانيّة متعارفة في هذه الحياة الدنيا، كذلك هي ممكنة في الحياة الأخرويّة، ومن الشواهد البيّنة عليها بحث المتكلّمين حول المعاد الجسمانيّ. وعليه، فتصوّر أنّ الحياة الدنيويّة مساوية للبعد الماديّ والحياة الأخرويّة مكافئة للبعد المعنويّ تصوّر باطل قطعًا.

(2) انظر: مصطفى ملكيان، «انتظار از دين در نظر خواهى از دانشوران»، مجلّة: نقد و نظر، العدد 6، ص56.

بالخلل أو الإربـاك أو الفساد، وذلك نحو الحاجة إلى المأكل والملبس والاستراحة والمسكن والصحّة والدواء و...

ويلاحظ في النصوص الدينيّة وجود إرشادات إلى الحاجات الماديّة، فقال تعالى موصيًا بحياة متّزنة:

﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾[1].

﴿ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾[2].

فهذه الآيات الشريفة تدعو الناس إلى الاستفادة المتّزنة من النعم الإلهيّة وتأمين الاحتياجات المادّيّة. وفي هذا الإطار، قال النبيّ الأكرم (ص) داعيًا الناس إلى تأمين احتياجاتهم المادّيّة:

«كادَ الفقرُ أنْ يكونَ كُفرًا»[3].

وقال الإمام جعفر الصادق (ع):

«منَ الدّينِ التدبيرُ في المعيشةِ»[4].

«لكلِّ ذي رمقٍ قوتٌ»[5].

وفي هذا السياق أيضًا، اعتبر الرسول الكريم (ص) النظافة جزءًا من الإيمان، فقال:

«النَّظافةُ منَ الإيمانِ»[6].

---

(1) سورة القصص: الآية 77.

(2) سورة الأعراف، الآيتان 31ـ32.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص307، ح4.

(4) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج68، ص349، ح20.

(5) محمد بن الحسن الطوسي، **الأمالي**، ص399. ولكسب مزيد من المعلومات في هذا المجال، انظر: سعيد ضيائي فر، **سيرى در متون اسلامى**، ص150 و183.

(6) علي النمازي الشاهرودي، **مستدرك سفينة البحار**، ج6، ص605. وورد في الجوامع الروائيّة لأهل السنّة: **«من أخلاقِ الأنبياءِ التنظّفُ»** (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج78، ص335)، وكذلك: **«النّظافةُ منَ الدّينِ»** (انظر: محمد شمس الحق عظيم آبادي، **عون المعبود**، ج11، ص146).

كما إنّ ثمة أحكامًا كثيرة وردت في الروايات تعكس مدى اهتمام الإسلام بجسم الإنسان، منها الأمر بالسواك[1] والمضمضة والاستنشاق[2] وقصّ الشعر الزائد وتقليم الأظفار[3] وغسل اليدين قبل الأكل وبعده[4]، إلخ[5].

وفي ضوء الآيات والروايات، أكّد أكثر فقهاء المسلمين على أنّ الإسلام لم يغفل البعد الماديّ في حياة الإنسان، ولبّى جميع متطلّبات حياته، ومنها المتطلّبات الماديّة. وفي هذا المجال، قال العلّامة الطباطبائيّ:

«إنّ الدين لم يعتبر في تشريعه مجرّد الكمال الماديّ الطبيعيّ للإنسان؛ بل اعتبر حقيقة الوجود الإنسانيّ، وبنى أساسه على الكمال الروحيّ والجسميّ معًا، وابتغى السعادة الماديّة والمعنويّة جميعًا»[6].

ومن هنا، ذهب عدد من الفقهاء المعاصرين إلى أنّ الإنسان بحاجة إلى قانون ينظّم له حياته الفرديّة والاجتماعيّة، ويؤمّن له سعادته الماديّة والأخرويّة، وليس هذا القانون سوى الدين الحقّ[7].

وعلى هذا الأساس، عمد بعض المفكّرين المسلمين إلى وضع الخطوط

---

(1) انظر: محمد بن علي بن بابويه القمي، **علل الشرائع**، ج1، ص340،

(2) انظر على سبيل المثال، محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج10، ص90.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج10، ص90.

(4) انظر: المصدر نفسه.

(5) ورد التعليل في كثير من الروايات في المجال الصحّيّ بالقول: «فإنّه مقعد الشيطان»، «مربض الشيطان»، «مقيل الشيطان».

(6) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص133. وانظر كذلك: ص112؛ ج1، ص319 و338؛ ج4، ص119.

(7) انظر: محمد صادق الحسيني الروحاني، **منهاج الصالحين**، ج1، ص7 و 555؛ روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج1، ص553؛ وهبة الزحيلي، **الفقيه الثائر في الزمن الصعب**، ص184.

العريضة للنظام الاقتصاديّ في الإسلام الذي يوفّر الاحتياجات الماديّة للإنسان[1].

رأي الإمام

اختار الإمام القول الثاني من بين القولين المذكورين، وقد أفصح عن رأيه هذا في مواطن عدّة؛ ففي إحدى خطاباته رفض كون الدين الإسلاميّ ذا بعد واحد، مؤكّدًا أنّه جاء لتهذيب الإنسان، فقال:

«لقد جاء القرآن الكريم ـ الذي يقف على رأس جميع الأديان والكتب، حتّى سائر الكتب الإلهيّة ـ لتهذيب الإنسان، ولإخراجه من القوة إلى الفعل (من الحالة النظريّة إلى الحالة العمليّة). كما إنّ جميع دعوات الأنبياء وان اختلفت في المراتب تهدف إلى النهوض بواقع الإنسان وتعزيز الإنسانيّة لديه... فالقرآن كتاب تهذيب للإنسان»[2].

ومن هذا المنطلق، أبدى الإسلام عناية فائقة بجميع أبعاد الإنسان، سواء البعد الماديّ أم المعنويّ. قال الإمام في هذا المجال:

«يهتمّ الإسلام وجميع الحكومات الإلهيّة والدعوات الإلهيّة بشؤون الإنسان كافّة، من أدنى المراتب إلى أعلاها مهما ارتفعت»[3].

وانتقد الإمام الرؤية المعنويّة الصرفة إلى الإسلام، كما صرّح بذلك عدد من العرفاء، وكذلك رفض الرؤية الماديّة الصرفة على ما ذهب إليه بعض الفئات الالتقاطيّة، مبيّنًا أنّ الرؤية الصحيحة هي أنّ الإسلام ناظر إلى البعدين الماديّ والمعنويّ معًا، فقال:

«إنّ الإسلام يحتوي على جميع تلك المعاني ويشمل جميع الجهات

---

(1) انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا؛ مرتضى مطهري، نظرى بر نظام اقتصادى اسلام؛ مهدي هادوي طهراني، مكتب و نظام اقتصادى در اسلام،؛ سعيد ضيائي فر، سيرى در متون اسلامى، ص149ـ163.

(2) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج3، ص218ـ219.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص219ـ220.

المادّيّة والمعنويّة والغيبيّة والظاهريّة؛ لأنّ الإنسان ذو مراتب عدّة، والقرآن كتاب لتهذيب الناس»[1].

وأشار في حديث آخر إلى هذا الموضوع، قائلًا:

«كان أولئك [العرفاء] يدعون إلى الباطن وينسون الظاهر والطبيعة، وهؤلاء [الالتقاطيّون] يدعون إلى الأمور المادّيّة ويغفلون عن الأمور المعنويّة، وكلا هذين التوجّهين مخطئان؛ فالإسلام ليس محصورًا بالمعنويّات التي ذكرها أولئك، وإن انطوي على أمور معنويّة، وليس مقتصرًا على المادّيّات التي ذكرها هؤلاء، وإن تضمّن أمورًا مادّيّة»[2].

«الإسلام لا يدعو إلى المادّيّات وحدها ولا إلى المعنويّات بخصوصها، وإنّما يدعو إليهما جميعًا؛ بمعنى أنّ الإسلام والقرآن الكريم جاءا لإصلاح جميع أبعاد الإنسان وتنشئته تنشئة صحيحة»[3].

وعزا سماحته هذا الأمر إلى أنّ الشارع هو الله الخالق الذي أوجد جميع أبعاد الإنسان واعتنى به عناية فائقة، وهو يريد إعداد الإنسان بجميع أبعاده[4].

«كما إنّ الإسلام ناظر إلى المعنويّات والقضايا الروحيّة، ويهتمّ بالتربية الدينيّة والنفسيّة وتهذيب النفس الإنسانيّة، كذلك هو ناظر إلى المادّيّات، فيعلّم الناس كيف ينبغي أن يستفيدوا من الأمور المادّيّة وكيف يعبّرون عن وجهة نظرهم في هذا المجال. إنّ الإسلام يصحّح المادّيّات بالطريقة التي يجعلها منسجمة مع الإلهيّات. إنّه يأخذ بالإلهيّات عند النظر إلى المادّيّات ويراعي المادّيّات حين النظر إلى الإلهيّات، فهو جامع بين جميع الجهات[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص230.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص8.

(3) المصدر نفسه، ص184.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج7، ص288_289.

(5) المصدر نفسه، ج6، ص467_468.

إنّ ذلك القدر من بركات البعثة الموجود في القضايا المعنويّة لم يتجلَّ في الأمور الماديّة، لكنّ ذلك القدر المتجلّي في الأمور الماديّة لم يكن موجودًا قبل الإسلام أيضًا. فاتّصال المعنويّات بالماديّات وانعكاس المعنويّات في جميع الجهات الماديّة من خصوصيّات القرآن التي أفاض بها. ففي الوقت الذي يعتبر القرآن كتابًا معنويًّا وعرفانيًّا... كذلك هو كتاب لتهذيب الأخلاق وللاستدلال والحكومة، ويوصي أيضًا بالوحدة والقتال، وهذا من خصائص كتابنا السماويّ الذي فتح باب المعرفة بمقدار ما يستوعبه الإنسان من جهة، وباب الماديّات واتّصال الماديّات بالمعنويّات من جهة ثانية، وباب الحكومة من جهة ثالثة»[1].

بيد أنّ السؤال المتبادر هو: هل يقع البعدان الماديّ والمعنويّ في حياة الإنسان على مستوى واحد من الأهميّة في نظر الإمام الراحل، أم لأحدهما أهميّة أكبر من سواه؟

الظاهر من أكثر كلمات الإمام أنّه ساكت عن هذه الناحية، فلا دلالة فيها على الترجيح، كما هو المستفاد من خطاباته الآنفة؛ ولكن يستفاد من بعض الكلمات أنّه يعتبر البعد المعنويّ أساسًا والبعد الماديّ فرعًا له:

«إنّ النهضات التي قام بها الأنبياء والأولياء (ع) حَريّة بالمطالعة والتدبّر، فيجب علينا من حيث كوننا تابعين لمدرسة الأنبياء أن نراجع تلك النهضات ونفهم ما هي حقيقتها وأسبابها... فهل كانت ترمي إلى قطع أيادي الظالمين فقط؟ هل كانت دعوة الأنبياء تهدف فقط إلى إزاحة المستضعفين للمستكبرين، فيتمّ الهدف المنشود بمجرّد غلبتهم وتحقّق النصر وطرد الظالمين؟ هل هدف الأنبياء هو عدم وجود الظالمين أم إنّه أرفع من ذلك... هل جاء الأنبياء لتربية الناس والمجتمع وتحقيق الرخاء في الحياة الماديّة لهم؟ هل هدف الأنبياء

---

(1) المصدر نفسه، ج17، ص433ـ434.

القضاء علىٰ المستكبرين وتمتّع المستضعفين بالحياة الدنيا أم الهدف أسمى من ذلك؟ هل جاء جميع الأنبياء بدعواتهم وقاتلوا وقُتلوا وتحمّلوا العناء من أجل إقصاء المستكبرين وتحقيق الرفاهية لجماهير الأمّة، أم ثمّة هدف أسمى وأجلّ؟ هل بعث الله تعالى الأنبياء لإعمار الدنيا فقط أم لديه هدف أكبر من ذلك؟... ليس إقصاء المستكبرين إلّا مقدّمة، وما تحقيق الرفاهية للمستضعفين إلّا هدف من أهداف الإسلام... إنّ الدين الإسلاميّ ليس دينًا ماديًّا، وإنّما هو دين مادّيّ ومعنويّ، فالإسلام يرتضي الأمور المادّيّة في ظلّ المعنويّات والأخلاق وتهذيب النفس، فقد جاء لتهذيب الإنسان، وكذلك جميع الأديان الإلهيّة الأخرى»[1].

الأمر الرابع: الدين والمؤسّسة الحكوميّة

من الأسئلة الكلاميّة المهمّة الأخرى، هل لا يجب على الدين أكثر من بيان أهداف الدين وتعاليمه وأحكامه على الصعد الفرديّة والاجتماعيّة المختلفة، فلا ينبغي عليه التصدّي لتحقيقها، أم يجب عليه العمل على تحقيقها أيضًا؟ وقد اختلفت الآراء هنا أيضًا؛ لكنّنا سنسلّط الضوء على أهمّ قولين في المقام.

القول الأوّل: عدم شمول الدين للحكومة والمؤسّسة التنفيذيّة

رفض بعضٌ شمول الدين للحكومة والمؤسّسة التنفيذيّة، وقالوا: الدين أمر ثابت ودائم وعالميّ، في حين أنّ المؤسّسة الحكوميّة أمر متغيّر ومنسجم مع التطوّرات والمقتضيات الزمانيّة والمكانيّة المختلفة. ولمّا كان جوهر الدين أمر ثابت لا يمكن أن يشتمل على مؤسّسة متغيّرة.

وزعم فريق من أنصار هذه الرؤية أنّ الواقع التاريخيّ يثبت أنّ مؤسّس الدين الإسلاميّ ليس إلّا قائدًا دينيًّا ومعنويًّا صرفًا، لا قائدًا من موقع الحاكم

---

(1) المصدر نفسه، ج7، ص530ـ 531.

والخليفة والسياسيّ؛ ذلك أنّ قيادة نبيّ الإسلام (ص) كانت مفتقرة إلى الحدّ الأدنى من الآليّات والوسائل الضروريّة للحكومة[1]. وعليه، لا يمكن إثبات أنّ الإسلام يمتلك حكومة ومؤسّسة تنفيذيّة من خلال التمسّك بسيرة الرسول الأعظم (ص)[2].

بل ذهب جماعة من أتباع هذا المدّعى إلى أكثر من ذلك، فقالوا: إنّ شمول الدين للحكومة والمؤسّسة التنفيذيّة محال من الناحية العقليّة والمنطقيّة[3].

وعلى هذا الأساس، حتّى لو أثبتت الدراسات التاريخيّة أنّ نبيّ الإسلام (ص) شكّل حكومة ودولة، لا يمكن اعتبار ذلك من السيرة والسنّة الدينيّة للنبيّ الكريم (ص)؛ بل لا بدّ من احتساب ذلك أمرًا طبيعيًّا وخارجًا عن دائرة الدين. وبناء عليه لو دلّت ظواهر الكتاب والسنّة على أنّ أمر الحكومة داخل في إطار الدين، ينبغي حينئذٍ التخلّي عن تلك الظواهر وتأويلها بشكل من الأشكال بسبب الدليل العقليّ القطعيّ.

القول الثاني: شمول الدين للحكومة والمؤسّسة التنفيذيّة

في المقابل، يرى جماعة أنّ الدين شامل للحكومة والمؤسّسة الدينيّة، وأكّدوا أنّ لا مانع عقلي يمنع من هذا الفهم؛ بل هو ممّا تدلّ عليه السيرة النبويّة العطرة وعدد كبير من الآيات والروايات.

ومن هنا، التزم كثير من علماء الكلام والفقه بأنّ الدين شامل للدولة والحكومة أيضًا. وفي هذا السياق، بيّن أحد الفقهاء المعاصرين رأيه في الموضوع بعدما أشار إلى القولين المشهورين في هذا المجال، فقال:

---

(1) مؤسّسات من قبيل القضاء والشرطة والجيش والاقتصاد و...

(2) انظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص42؛ خليل عبد الكريم، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، ص13؛ فؤاد إسحاق خوري، **الإسلام والحداثة**، ص107.

(3) انظر: مهدي الحائري اليزدي، **حكمت و حكومت**، ص65 و141؛ مهدي الحائري اليزدي، **كاوشهاى عقل عملى**، ص162ـ163.

«فالإسلام دين واسع قد شرّعت مقرّراته على أساس الدولة والحكومة الحقّة. فهو دين ودولة، وعقيدة ونظام»[1].

رأي الإمام

اختار الإمام الخمينيّ (قده) القول الثاني، فكان يرى أنّ الدين هو القانون الإلهيّ الكبير الذي جاء لإدارة دول العالم وإدارة عجلة الحياة، وأنّ كلّ من يعمل به يفوز بسعادة الدنيا والآخرة[2].

وذكر في وصيّته السياسيّة-الإلهيّة طائفتين ترفضان تدخّل الدين في الدولة، لافتًا إلى أنّ شبهة الطائفة الثانية تتمثّل بأنّ الدين جاء لتهذيب النفوس والتحذير من الدنيا، وأنّ الحكومة تتقاطع مع الهدف الكبير والمعنويّ للدين وتخالف نهج الأنبياء. ثمّ ردّ على هذه الطائفة قائلًا:

«وأمّا الطائفة الثانية فلديها خطّة خبيثة تعزل بموجبها الإسلام عن الحكومة والسياسة، ولا بدّ من القول لهؤلاء الجهلة: إنّ في القرآن الكريم وسنّة رسول الله (ص) من الأحكام في الحكومة والسياسة ما ليس في سائر الأمور؛ بل إنّ أغلب الأحكام العباديّة في الإسلام أحكام عباديّة-سياسيّة، والغفلة عن ذلك هي التي جلبت كلّ هذه المآسي. فنبيّ الإسلام (ص) شكّل حكومة كباقي الحكومات في العالم، ولكن بدافع بسط العدالة الاجتماعيّة، وكان للخلفاء الأوائل حكومات واسعة، كما إنّ حكومة عليّ بن أبي طالب (ع) التي

---

(1) حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص91. وانظر كذلك: حسين البروجردي، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، ص76؛ علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **الشافي في الإمامة**، ج1، ص47؛ محمود الحمصي الرازي، **المنقذ من التقليد**، ج2، ص236؛ عبد الرزاق اللاهيجي، **سرمايه ايمان**، ص108-109؛ حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، **تذكرة الفقهاء**، ج1، ص451؛ روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص66؛ محمد مهدي الموسوي الخلخالي، **شريعت و حكومت**، ص17؛ حسن ممدوحي كرمانشاهي، **حكمت حكومت فقيه**، ص171-172.

(2) انظر: روح الله الخميني، **كشف اسرار**، ص291.

تأسّست بالدوافع نفسها وبصورة أوسع من واضحات التاريخ... إنّ ما قيل ويقال من أنّ الأنبياء (ع) يتصدّون للمعنويّات، وأنّ الحكومة الدنيويّة منبوذة، وأنّ الأنبياء والأولياء والعلماء كانوا يحترزون منها، فعلينا أيضًا التأسّي بهم، لهو خطأ مؤسف كانت نتيجته ضياع الشعوب المسلمة وفتح الطريق أمام الاستعمار والاستكبار؛ لأنّ المرفوض والمنبوذ هو الحكومات الشيطانيّة والديكتاتوريّة الجائرة التي ترمي إلى التسلّط وتحقيق المآرب المنحرفة والأغراض الدنيويّة التي جرى التحذير منها، وكذلك جمع الثروة والمال والحصول على السلطة والتسلّط على رقاب الناس، وبكلمة واحدة: هي الدنيا التي تبعد الإنسان عن الحقّ تعالى. وأمّا حكومة الحقّ التي تعمل على نصرة المستضعفين ومنع الظلم والجور وبسط العدالة الاجتماعيّة، كحكومة سليمان بن داود وحكومة النبيّ الأعظم (ص) والحكومة التي سعى لإقامتها أوصياؤه الميامين، فهي من أعظم الواجبات، وإقامتها من أسمى العبادات، والسياسة النزيهة التي كانت متّبعة فيها من الأمور الضروريّة»[1].

النتيجة

إن الإسلام بحسب أكثر علماءِ الأديان دين جامع وشامل، أبدى عنايةً خاصّةً بجميع الأبعاد الوجوديّة للإنسان، أي الحياة الدنيويّة والأخرويّة، والأبعاد المادّيّة والمعنويّة، والجوانب الفرديّة والاجتماعيّة. وقد وافق الإمام الخمينيّ (قده) هذ الطائفة من علماء الدين في شموليّة الإسلام، ذاهبًا إلى أنّ التفاسير والقراءات التي تحصر الدين الإسلاميّ بأحد الجوانب المذكورة ما هي إلّا تفاسير ورؤى مجتزأة وناقصة عن الإسلام، وبينها وبين حقيقة الإسلام بون شاسع. والنقطة الهامّة في قراءة الإمام هذه للدين هي أنّه يقيم

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج21، ص406_407.

ارتباطًا وثيقًا بين الدين والإنسان. فالتفسير الذي يطرحه للأبعاد الوجوديّة للإنسان تفسير مستوعب وذو أبعاد عدّة، ولمّا كان يرى هدف الدين هداية الإنسان وتكامله في جميع المجالات فلا بدّ من أن يكون الدين شاملًا وذا أبعاد كثيرة وناظرًا إلى جميع الأبعاد الوجوديّة للبشر، ومن تلك الأبعاد البُعد الاجتماعيّ وارتباط الإنسان بالمجتمع الذي تتكفّل به الحكومة والدولة؛ وعلى هذا الأساس تتجلّى ضرورة تطرّق الدين إلى الحكومة.

ولا بأس هنا من إلقاء نظرة على كلمات الإمام في هذا المجال:

- «إنّما بُعث الأنبياء (ع) لسعادة البشر، أي السعادة القصوى لهم»[1].
- «إنّ الإنسان ليس محدودًا، ومربّي الإنسان ليس محدودًا، وصحيفة تربية الإنسان التي هي القرآن غير محدودة أيضًا؛ ليست محدودةً بعالم الطبيعة والمادّة، ولا محدودةً بعالم الغيب، ولا محدودةً بعالم التجرّد، ولا بأيّ شيء آخر»[2].
- «للإسلام دخل وإشراف في جميع الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة، والمادّيّة والمعنويّة، والثقافيّة والسياسيّة، والعسكريّة والاقتصاديّة، ولم يترك أيّ شيءٍ له دور ولو طفيف في تنشئة الإنسان والمجتمع والتقدّم المادّيّ والمعنويّ إلّا وتناوله»[3].
- «لو تأملتم في الإسلام لوجدتم أنّ لديه مشاريع وقوانين متناسبة مع جميع أبعاد الإنسانيّة... ومن أبعاد الإنسان البُعد الناظر إلى أنّ الإنسان يريد المعاشرة في هذه الحياة الدنيا، وأنّه يريد تأسيس دولة في هذه الحياة الدنيا... الإسلام ناظر إلى هذا البُعد أيضًا»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج5، ص544.

(2) المصدر نفسه، ج12، ص422.

(3) المصدر نفسه، ج21، ص402–403.

(4) المصدر نفسه، ج6، ص41–43.

ثمّة أسئلة عدّة حول أهداف علم الفقه من جوانب مختلفة، أحدها بشأن كونه دنيويًا أو أخرويًا، وثانيها بشأن كونه مادّيًا أو معنويًا، وثالثها حول كونه فرديًا أو اجتماعيًا.

1ـ علم الفقه، دنيويّ أم أخرويّ؟

يمكن عقلًا تصوّر أربعة احتمالات بشأن كون علم الفقه دنيويًا أو أخرويًا:

أـ علم الفقه علم دنيويّ صرف.

بـ علم الفقه علم أخرويّ صرف.

جـ علم الفقه علم دنيويّ وأخرويّ معًا.

دـ علم الفقه ليس بالعلم الدنيويّ ولا الأخرويّ.

لا غرو في أنّ الاحتمال الرابع غير عقلائيّ؛ لأنّه: أوّلًا، من المفترض اشتغال طائفة من العلماء بتدوين هذا العلم، فألّفوا في غضون أكثر من ألف عام آلاف الكتب وأصدروا آلاف الرسائل في هذا العلم. ثانيًا، إنّ موضوع علم الفقه هو فعل الإنسان، وفعل الإنسان لا يخرج عقلًا عن دائرة هذين القسمين، أي إما دنيويّ وإما أخرويّ. وفضلًا عن ذلك لا قائل بهذا القول. وعلى هذا الأساس، تبقى الاحتمالات الثلاثة الأولى. ولما كان لكلّ واحد من تلك الاحتمالات قائل من بين العلماء والفقهاء، سنتطرّق إلى مناقشتها بالتفصيل.

---

(1) علم الفقه فرع علميّ غالبًا ما يعتمد على المصادر الدينيّة (الكتاب والسنّة)، فهو دينيّ من حيث المصدر. ولقد ذكرنا في الفصل السابق أنّ للدين أبعادًا أخرويّة ودنيويّة، لكنّ هذا لا يعني أنّ جميع القضايا الموجودة في النصوص الدينيّة وكذلك جميع الفروع العلميّة المعتمدة على النصوص الدينيّة ذات بعدين. ومن هنا، وبعدما بحثنا في الفصل السابق بصورة إجمالية مدى كون الدين نفسه ذا بُعدين، تظهر فائدة بحث مدى كون علم الفقه ذا بُعدين باعتباره علمًا لا يعوّل إلّا على قسم من القضايا والمسائل الدينيّة من جهة، ومن حيث وصفه بالدنيويّ بلحاظ الهدف والغرض وإن كان دينيًا من ناحية المصدر. وعلى هذا الأساس، يتّجه هذا البحث بلحاظ الاحتمال العقليّ ووجود قول آخر في هذا المجال.

الفصل الخامس

أهداف علم الفقه[1]

القول الأول: علم الفقه علم دنيويّ

من الأقوال الواردة في علم الفقه هو أنّه علم دنيوي بلحاظ الهدف والغرض، وإن كان من حيث المصدر والمنشأ دينيًا ووحيانيًا.

وعلى هذا الأساس، فبعض العلوم دنيوي من ناحية الغرض والمصدر معًا، وذلك من قبيل علوم الفيزياء والكيمياء و... وبعضها ديني وأخروي برأي أكثر الناس من حيث المصدر والغرض أيضًا، من قبيل علم العرفان والأخلاق الإسلامية؛ وثمة قسم ثالث ديني من جهة المصدر ودنيوي من جهة الهدف والغاية[1]، مثل علم الطب[2] من وجهة نظر القائلين بإمكان تدوين هذا العلم وفق المبادئ الإسلامية[3]. ويرى بعضٌ أنّ علم الفقه من

(1) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج12، ص248-249.

(2) انظر: محمد الغروي، **علم اصول و علوم انساني اسلامي**، ج1، ص561؛ كنگره امام خمينى و حكومت اسلامى، ج1، ص334-335.

(3) الظاهر أنّ وجهة نظر من ألّفوا كتابيْ طبّ النبيّ وطبّ الرضا هي أنّ الأمور الطبية تقع في دائرة الدين أيضًا، ولا بدّ من أن تصدر الأوامر في هذا المجال عن أولياء الدين، والحال أنّ أكثر العلماء لا يوافقون على هذا الرأي (انظر في هذا المجال: محمد الغروي، **علم اصول و علوم انساني اسلامي**، ص561).

هذا القبيل، وأنّه ديني من حيث المصدر ودنيوي من ناحية الغرض، وهذا على غرار القانون العرفي الذي لديه وظيفة دنيوية، وإن لم يكن دينيًّا من حيث المصدر أيضًا. ومن لوازم هذه النظرة إلى الفقه أنّه مفتقر إلى أيّ دورٍ في السعادة الأخروية للإنسان، واقتصار رسالته على تنظيم علاقات الإنسان في الحياة الدنيا.

على أنّ الغزالي اعتبر علم الفقه علمًا دنيويًّا في أحد كتبه[1]، ثم إنّه قسم العلم الحصولي[2] إلى قسمين: العلوم الشرعية المستفادة من الوحي والنبوة، والعلوم غير الشرعية المستفادة من العقل والتجربة البشرية، ومن ثمّ قسّم العلوم غير الشرعية إلى ثلاثة أقسام: العلوم المحمودة (مثل علم الطبّ والحساب) والعلوم المذمومة (مثل السحر والطلسمات) والعلوم المباحة (نحو الشعر وتواريخ الأخبار)، مؤكدًا على أنّ جميع العلوم الشرعية محمودة، وقد قسمها إلى أربعة أضرب: الأصول كالكتاب والسنّة، والفروع نظير علم الفقه، والمقدمات التي تجري مجرى الآلات كعلم اللغة والنحو، والمتمّمات نحو أصول الفقه.

كما ذكر تقسيمًا آخر للعلوم الشرعية، وهو أنّها إما دنيوية نحو علم الفقه[3]، وإما أخروية كعلم الأخلاق؛ ولكن لا يخفى أنّه صنّف الفقه من حيث المصدر ضمن العلوم الشرعية.

---

(1) تراجع عن قوله هذا في كتاب «**جواهر القرآن**» الذي صنّفه بعد «**إحياء العلوم**»، فقال: «هذا علم تعم إليه الحاجة لتعلقه بصلاح الدنيا أولًا، ثم بصلاح الآخرة» (محمد الغزالي، **جواهر القرآن**، ص25).

(2) وفي موضع آخر ذكر طريقًا آخر لعلم الإنسان، وذلك عن طريق التعليم الرباني، وأسماه علمًا لدنّيًا، وهو علم حضوري (انظر: محمد الغزالي، **رسائل الإمام الغزالي**، الرسالة اللدنّية، ص231).

(3) على أنّه أكد أنّ علم الفقه علم شريف وضروري ومحل ابتلاء العموم (انظر المصدر نفسه، ص229). وقال أيضًا: «ولعمري إنّه متعلق أيضًا بالدين، لكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا» (محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص27).

ثم تساءل: فإن قلتَ: لمَ ألحقتَ الفقه بعلم الدنيا وجعلت الفقهاء من علمائها؟

وردّ على ذلك بأنّ الله تعالى خلق الدنيا زادًا للمعاد ليتناول منها ما يصلح للتزود، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء، ولكنّهم تناولوها بالشهوات، فتولدت منها الخصومات، فمسّت الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات. وعليه فالحاجة إلى الفقه تنبع من جهة النزاع في الدنيا، وعلم الفقه ذو بعد دنيوي.

ثم إنّه طرح إشكالًا مفاده أنّه إن استقام هذا الأمر في الحدود وفصل الخصومات والسياسات الفقهية، فإنّه لا يستقيم في مثل العبادات والمعاملات.

وردّ على ذلك بأنّ أقرب ما يتكلم الفقيه فيه من الأعمال التي هي أعمال الآخرة ثلاثة: الإسلام، والصلاة والزكاة، والحلال والحرام؛ فإذا تأملت منتهى نظر الفقيه فيها علمت أنّه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة. أما الإسلام فيتكلم الفقيه في ما يصح منه وفي ما يفسد وفي شروطه، وليس يُلتفت فيه إلا إلى اللسان، وأما القلب فخارج عن ولاية الفقيه. وأما الآخرة فلا تنفع فيها الأموال بل أنوار القلوب وأسرارها وإخلاصها، وليس ذلك من الفقه، وإن خاض الفقيه فيه كان كما لو خاض في الكلام والطب وكان خارجًا عن فنّه...

وأما الصلاة فالفقيه يفتي بالصحةإذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط وإن كان غافلًا في جميع صلاته من أولها إلى آخرها، وهذه الصلاة لا تنفع في الآخرة.

وأما الزكاة فإنّ الفقيه ينظر إلى ما يقطع به مطالبة السلطان، حتى أنّه إذا امتنع عن إدائها فأخذها السلطان قهرًا حكم بأنّه برئت ذمّته. وحكي أنّ

أبو يوسف القاضي، تلميذ أبي حنيفة، كان يهب ماله لزوجته آخر الحول ويستوهب مالها إسقاطًا للزكاة، فحكي ذلك لأبي حنيفة، فقال: ذلك من فقهه[1].

وقال أيضًا:

وأما الحلال والحرام فالورع عن الحرام من الدين، ولكنّ الورع له أربع مراتب:

الأولى: الورع الذي يشترط في عدالة الشهادة، وهو الذي يخرج بتركه الإنسان عن أهلية الشهادة والقضاء والولاية، وهو الاحتراز عن الحرام الظاهر.

الثانية: ورع الصالحين، وهو التوقي من الشبهات التي يتقابل فيها الاحتمالات.

الثالثة: ورع المتّقين، وهو ترك الحلال المحض الذي يُخاف منه أداؤه إلى الحرام.

الرابعة: ورع الصدّيقين، وهو الإعراض عمّا سوى الله تعالى خوفًا من صرف ساعة من العمر إلى ما لا يفيد زيادة قرب عند الله عزّ وجلّ، وإن كان يعلم ويتحقق أنّه لا يفضي إلى حرام.

ثمّ أشكل بأنّه إن قيل: لازم ذلك هو التسوية بين الفقه والطبّ المتعلق بالدنيا، والتسوية مخالفة لإجماع المسلمين، فإنّه يقال: إنّ التسوية غير لازمة؛ بل بينهما فرق، والفقه أشرف منه من ثلاثة أوجه:

أحدها أنّه علم شرعي؛ إذ هو مستفاد من النبوة، بخلاف الطبّ فإنّه ليس من علم الشرع.

والثاني أنّه لا يستغني عنه أحد من سالكي طريق الآخرة ألبتّة، لا الصحيح ولا المريض؛ وأما الطبّ فلا يحتاج إليه إلا المرضى وهم الأقلون.

والثالث أنّ علم الفقه مجاور لعلم طريق الآخرة؛ لأنّه نظر في أعمال

---

(1) انظر: محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص26ـ30.

الجوارح، ومصدر أعمال الجوارح ومنشؤها صفات القلوب؛ فالمحمود من الأعمال يصدر عن الأخلاق المحمودة المنجية في الآخرة، والمذموم يصدر عن المذموم، وليس بخفيّ اتصال الجوارح بالقلب. وأما الصحة والمرض فمنشؤهما صفاء في الأمزاج والأخلاط، وذلك من أوصاف البدن، لامن أوصاف القلب. فمهما أضيف الفقه إلى الطبّ ظهر شرفه، وإذا أضيف علم طريق الآخرة إلى الفقه ظهر أيضًا شرف علم طريق الآخرة[1].

هذا، ونقل ملّا صدرا رأي الغزالي، وأيّده أيضًا[2].

واتّبع أحد العلماء المعاصرين هذا الرأي، مضيفًا: إنّ قول الغزالي إنّ علم الفقه ليس علمًا أخرويًّا صحيح، ويقصد بكونه علمًا دنيويًّا أنّه يطرح كلّ ما ينبغي لتنظيم العلاقات والارتباطات في الحياة الدنيا. هذا بالنسبة إلى الحياة في ذلك العصر، وأما في عصرنا الراهن فالأمر مختلف تمامًا، حيث لا يغطي الفقه من الأمور الدنيوية إلا الجزء اليسير؛ فمثلًا لا يقدم الفقه الخطط والبرامج[3].

القول الثاني: علم الفقه علم أخرويّ

يستفاد من ظاهر كلمات بعض الفقهاء أنّهم يعتبرون علم الفقه علمًا أخرويًّا فقط؛ فعلى سبيل المثال، قال الشهيد الأول:

«الفقه لغةً... وعرفًا العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية لتحصيل السعادة الأخروية»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص25-30؛ وانظر كذلك: محسن الفيض الكاشاني، **المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء**، ج1، ص47-60. وهذا لازم كلام كل من اعتبر الهدف الأساس للرسالة هو الحياة الأخروية. (انظر: محمد الفخر الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، ج8، ص116).

(2) انظر: ملّا صدرا، **تفسير القرآن الكريم**، ج2، ص64-71، ذيل الآية 21 من سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي...﴾.

(3) انظر: عبد الكريم سروش، **قصه ارباب معرفت**، ص36-58 و138 و192.

(4) محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **ذكرى الشيعة**، ج1، ص40.

وقال المرحوم الفيض الكاشاني في معرض ردّه على رأي الغزالي بعد نقل قوله:

«ليس معنى علم الفقه ما زعمه؛ بل هو علم شريف إلهيّ نبويّ مستفاد من الوحي؛ ليساق به العباد إلى الله عزّ وجلّ، وبه يترقّى العبد إلى كلّ مقام سَنيّ، فإنّ تحصيل الأخلاق المحمودة لا يتيسّر إلا بأعمال الجوارح على وفق الشريعة الغرّاء من غير بدعة، وتحصيل علوم المكاشفة لا يتيسّر إلا بتهذيب الأخلاق وتنوير القلب بنور الشرع وضوء العقل، وذلك لا يتيسّر إلا بالعلم بما يقرّب إلى الله عزّ وجلّ من الطاعات المأخوذة من الوحي ليتأتى بها العبد على وجهها، والعلم بما يبعّد عن الله عزّ وجلّ من المعاصي ليجتنّب عنها، والمتكفّل بهذين العلمين إنّما هو علم الفقه، فهو أقدم العلوم وأهمّها، وقد ورد عن أهل البيت (ع) أنّه ثلث القرآن. فكيف لا يكون من علم الآخرة ما هذا شأنه»؟

ثمّ قال:

«فكأنّ أبا حامد لم يفرّق بين الخلافة النبويّة الحقّة التي يعتبر فيها رعاية قلوب الرعيّة من الإمام الداعي وإصلاحها وبين السلطنة المتغلّبة الجائرة التي لا يعتبر فيها ذلك فصار ذلك منشأ خطئه»[1].

ثمّ جاء برواية عبّر عنها بالصحيحة عن الإمام أبي عبد الله الصادق (ع)، مستدلًا بها على شرف علم الفقه وشدّة الاهتمام به، وهي:

«إنّ آية الكذّاب بأن يخبرك خبر السماء والأرض والمشرق والمغرب، فإذا سألته عن حرام الله تعالى وحلاله لم يكن عنده شيء»[2][3].

---

(1) محسن الفيض الكاشاني، **المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء**، ج1، ص59.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص340، ح8.

(3) هذا ويستفاد من كلمات فقهاء آخرين أيضًا أنّهم يتبنّون هذا الرأي (انظر: محمد بن علي الموسوي، **مدارك الأحكام**، ج1، ص4).

القول الثالث: علم الفقه علم دنيويّ وأخرويّ

أكد عدد من الفقهاء أنّ علم الفقه ذو أغراض دنيوية وأخروية على حدٍّ سواء، فقال العلامة الحلي في فوائد علم الفقه:

«فائدته نيل السعادة الأُخرويّة، وتعليم العامة نظام المعاش في المنافع الدنيويّة»[1].

وقال أيضًا:

«وأفضل العلم بعد المعرفة بالله تعالى علم الفقه، فإنّه الناظم لأُمور المعاش والمعاد»[2].

وورد في تقريرات المرحوم آية الله البروجردي:

«لا يبقى شكٌّ لمن تتبّع قوانين الإسلام وضوابطه في أنّه دين سياسي اجتماعي، وليست أحكامه مقصورة على العباديات المحضة المشروعة لتكميل الأفراد وتأمين سعادة الآخرة؛ بل يكون أكثر أحكامه مربوطة بسياسة المدن وتنظيم الاجتماع وتأمين سعادة هذه النشأة، أو جامعة للحسنيين ومرتبطة بالنشأتين»[3].

على أنّ أغلب فقهاء الإمامية إما التزموا بهذا القول صراحةً، وإما أشاروا له في تأليفاتهم وبحوثهم، وإما التزموا به عمليًا فجعلوا الأحكام الفقهية في كتبهم شاملة لدار الدنيا ودار الآخرة معًا[4].

---

(1) حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، ج1، ص32.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص32؛ وانظر كذلك: حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، **نهج الحق وكشف الصدق**، ص82.

(3) حسين البروجردي، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، ص74.

(4) انظر: محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، ج1، ص30؛ حسن العاملي، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، ص28؛ حسين الخوانساري، **مشارق الشموس**، ص4-5؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج22، ص344؛ محمد كاظم الخراساني، **حاشية كتاب فرائد الأصول**، ص336؛ حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص91؛ محمد باقر الداماد (المحقق)، **كتاب الصلاة**، ج1، ص6.

والشيء المهم في هذا القول الثالث هو ما المراد من كون علم الفقه علمًا دنيويًّا وأخرويًّا؟ فهل المراد أنّ علم الفقه مشتمل على هذين التوجهين بصورة عامة، وليس بمعنى أنّ كل واحد من الأحكام الفقهية متضمن لهذين البعدين، أم المراد من كونه ذا بعدين أنّ كل حكم فقهي ينطوي على هذين البعدين؟

توجد ثلاثة احتمالات في المقام:

1ـ أن يكون كل حكم من الأحكام الفقهية ذا معطيات وأغراض دنيوية وأخروية في آن واحد[1].

2ـ أن يكون بعض الأحكام الفقهية مقتصرًا على الأغراض الدنيوية وبعضها الآخر مختصًّا بالأغراض الأخروية، بحيث لا يخرج أيّ من تلك الأحكام عن دائرة هذين القسمين.

3ـ أن يكون بعض الأحكام الفقهية مقتصرًا على الأغراض الدنيوية وبعضها مختصًّا بالأغراض الأخروية وبعضها شاملًا للبعدين الدنيوي والأخروي.

على أنّ علماء الفقه والأصول؛ بل وعلماء الكلام أيضًا، لم يردّوا بوضوح على السؤال المذكور آنفًا، غاية الأمر أنّ ظاهر بعض تعابيرهم مناسب لأحد الاحتمالات الثلاثة. ومن هنا، قال الشهيد الأول في تعريف العبادة والمعاملة:

«كل حكم شرعي يكون الغرض الأهم منه الآخرة، إما لجلب النفع فيها، أو لدفع الضرر فيها، يسمى عبادة»[2].

---

(1) ومن زاوية أخرى يمكن تقسيم هذا الاحتمال إلى قسمين:

أـ أن تكون المصلحة والمفسدة الدنيوية ذات المصلحة والمفسدة الأخروية.

بـ أن تكون المصلحة والمفسدة الدنيوية مغايرة للمصلحة والمفسدة الأخروية.

(2) محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، ج1، ص34، قاعدة 5.

«كل حكم شرعي يكون الغرض الأهم منه الدنيا، سواء كان لجلب النفع، أم دفع الضرر، يسمى معاملة»[1].

وعلى هذا الأساس، يرى الشهيد الأول أنّ الحكم الشرعي ذو بعدين، وإن حَصَر أقسام الحكم الشرعي في موضع آخر بأربعة[2].

وقال المرحوم كاشف الغطاء في هذا المجال:

«حكم الشارع بنحو من الأحكام الخمسة أو الستّة لم يكن عن عبث، فيلزم نقص في الذات، ولا لحاجة تعود إليه فتنقص صفة الغنى من الصفات، فليس إلا لمصالح أو مفاسد تتعلّق بالمكلّفين في الدنيا أو يوم الدين»[3].

وعلى الرغم من أنّ ظاهر كلامه يصدق على القضية المنفصلة الحقيقية، لكن ثمة قرائن في كلامه الآتي دالّة على أنّ مراده منع الخلوّ؛ ذلك أنّه قسّم كلًا من المصالح الدنيوية والأخروية إلى قسمين، وقال:

«... فيدور الخطاب أمرًا ونهيًا وتخييرًا مدار المصالح والمفاسد المترتّبة على تلك الصفات والخلوّ عنها، وهي إمّا دنيويّة فقط، أو أُخرويّة كذلك، أو جامعة بينهما مع أصالة الأُولى وضميمة الثانية، أو بالعكس، أو مع التساوي»[4].

رأي الإمام

كان الإمام الخميني (قده) من الفقهاء الذين اختاروا القول الثالث، فقال في «رسالة الاجتهاد والتقليد» في مقام بيان مقدار الحاجة إلى علم الأصول:

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص35، قاعدة 6.

(2) فقال: «كل ذلك [أقسام الحكم الشرعي] ينحصر في أربعة أقسام: العبادات، والعقود، والإيقاعات، والأحكام. ووجه الحصر أنّ الحكم الشرعي إما أن تكون غايته الآخرة، أو الغرض الأهم منه الدنيا» (المصدر نفسه، ج1، ص30، قاعدة 2).

(3) جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج1، ص143.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص145.

«فالعاقل الضنين بنقد عمره لا بدّ له من ترك صرفه في ما لا يعني، وبذل جهده في ما هو محتاج إليه في معاشه ومعاده، وهو مسائل علم الفقه نفسها، الّذي هو قانون المعاش والمعاد وطريق الوصول إلى قرب الرب، بعد العلم بالمعارف»[1].

وعلى الرغم من الاختصار في هذه العبارة، بيد أنّها تثبت بوضوح التزامه بالقول الثالث، وتبيّن رأيه النهائي المستفاد من سائر كلماته. فعلى سبيل المثال، قال في معرض انتقاده لكلام الغزالي الذي اعتبر الفقه من علوم الدنيا والفقهاء من علماء الدنيا:

«لقد عدّ علم الفقه من العلوم الدنيوية والفقهاء من علمائها، وإن كان هذا العلم من أعزّ علوم الآخرة»[2].

فبالنظر إلى كلامه في رسالة «الاجتهاد والتقليد»، يتضح أنّ مراده ـ خلافًا لرأي الغزالي الذي اعتبر الفقه من العلوم الدنيوية ـ هو اشتمال الفقه على الجانب الأخروي أيضًا. وذكر في كلماته الأخرى أنّ الإسلام دين الحياة الدنيا، مؤكدًا على الجانب الدنيوي لعلم الفقه، قائلًا:

«الإسلام دين الأشخاص المجاهدين الطالبين للحق والعدل، دين أولئك الذين ينشدون الحرية والاستقلال، دين المجاهدين والمناضلين والشعوب المناهضة للاستعمار؛ لكنّ هؤلاء يصوّرون الإسلام بشكل مغاير... فمثلًا، يبثّون دعايات بأنّ الإسلام ليس دينًا شاملًا، وليس دين الحياة، ويفتقر إلى القوانين والنظم الخاصة بالمجتمع، ولم يضع سياسة للحكومة، ولم يصغ لها قوانين؛ بل الإسلام مقتصر على أحكام الحيض والنفاس. نعم، هو مشتمل على الأسس الأخلاقية، لكن ليس

---

(1) روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص12؛ وفي الرسالة نفسها المطبوعة في كتاب: **الرسائل**، ج2، ص98.

(2) روح الله الخميني، **شرح چهل حديث**، ص395.

عنده شيئ تجاه الحياة وإدارة المجتمع»[1].

وفي موضع آخر، اعتبر الفقه نظرية لإدارة حياة الإنسان في هذا العالم، وقال:

«الدولة في نظر المجتهد الحقيقي فلسفة عملية للفقه برمّته في جميع زوايا الحياة البشرية، كما إنّها تبيّن الجانب العملي للفقه في التعاطي مع جميع المشاكل والمعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. إنّ الفقه يمثل النظرية الواقعية والكاملة لإدارة حياة الإنسان من المهد إلى اللحد»[2].

ويلزم من هذا الكلام أن يكون في الإسلام حكم وقانون لجميع حركات الإنسان وسكناته منذ بداية ولادته حتى لحظة وفاته[3]، وهذا معنى كون علم الفقه الذي يتعهّد باستنباط هذه الأمور من التعاليم الدينية متضمّنًا للجانب الدنيوي أيضًا.

وذكر في أحد تحاليله للأحكام الفقهية أنّ من أهم أهدافها تنظيم الحياة الدنيا، فقال:

«لا ينظر الإسلام إلى جانب واحد من جوانب القضية؛ بل لديه حكم في جميع جوانبها، فإنّ جميع أحكام القضايا المتّصلة بالسياسة والمجتمع والاقتصاد و... مرتبطة بالسياسة. فالصلاة فيها متداخلة مع السياسة، والحج كذلك، والزكاة من هذا القبيل، وإدارة البلاد أيضًا، فالخمس يجبى لإدارة البلاد»[4].

---

(1) روح الله الخميني، ولايت فقيه، ص10_11.

(2) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج21، ص289.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص271؛ ج4، ص177؛ ج5، ص389.

(4) المصدر نفسه، ج10، ص18.

«يجب تربية المجتمع، وقد وضعت الحدود الإلهية لهذا الغرض... إنّ جميع الحدود الإلهية شرّعت لمصلحة المجتمع»[1].

2ـ علم الفقه، معنويّ أم ماديّ؟

توجد ثلاثة احتمالات بشأن هدف علم الفقه هل هو مادي أم معنوي؟ الأول أنّه ماديّ، والثاني أنّه معنوي، والثالث أنّه ناظر إلى الجانبين معًا؛ ولكن على حدّ تتبّعي لم أعثر على قائلين إلا بالاحتمال الثالث: علم الفقه علم معنوي وماديّ. ومن هنا، قال أحد الفقهاء المعاصرين بشأن الشريعة والفقه الإسلامي:

«من الضروري الذي لا يشكّ فيه أحد أنّ الشريعة الإسلامية المقدسة تشتمل على أحكام إلزامية، من وجوبات وتحريمات، تتكفل بسعادة البشر ومصالحهم المادية والمعنوية»[2].

وقال آخر في هذا المجال:

«إنّ أحكام الشريعة المقدسة تحقق إعمار الدنيا والآخرة، وسلامة البدن والروح معًا، فقد اهتمت الشريعة المقدسة بالحياة المادية والمعنوية، كلّ حسب قيمتها»[3].

وقد وردت الإشارة إلى هذه النقطة ـ من أنّ الفقه الإسلامي ذو بعدين أي ناظر إلى الجانبين المادي والمعنوي للإنسان ـ في كلمات باقي الفقهاء أيضًا[4]، فصرحوا بذلك أثناء التطرق إلى بعض الأحكام؛ فمثلًا، ذكروا في مجال الإنفاق أنّ هذا الحكم ذو بعدين، فمن جهة هو تشريع يسدّ حاجات

---

(1) المصدر نفسه، ج7، ص313.

(2) أبو القاسم الخوئي، **محاضرات في أصول الفقه**، ج1، ص7.

(3) علي السيستاني، **منهاج الصالحين**، ج1، ص557.

(4) انظر: أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج1، ص337؛ أحمد الخوانساري، **جامع المدارك**، ج7، ص97.

الفقراء، ومن جهة ثانية يلبّي الاحتياجات المعنوية للمجتمع[1]. وأشاروا في موضوع الحدود إلى فوائدها المعنوية والمادية أيضًا[2]. كما أكدوا على هذه النقطة في مجال القضاء[3] والأراضي[4] وغيرها[5].

والسؤال المهم المطروح هنا هو: هل كل حكم من الأحكام الفقهية يشتمل على الجهتين المذكورتين أم لا؟ ثمة ثلاثة احتمالات:

1ـ كل حكم فقهي يشتمل على الجانب المادي والمعنوي معًا.

2ـ بعض الأحكام الفقهية ذو جانب مادي وبعضها الآخر ذو جانب معنوي.

3ـ بعض الأحكام الفقهية ذو جانب مادي وبعضها ذو جانب معنوي، وثمّة قسم ثالث يشتمل على الجانبين المادي والمعنوي.

وحيث لم تكن لهذا السؤال أهمية تذكر، لم يردّ عليه علماء الفقه والكلام بردّ واضح ومحدّد؛ بل إنّ ظاهر كلمات بعض الفقهاء أنّها أكثر تناسبًا مع أحد الاحتمالات المذكورة؛ فمن باب المثال قال بعضهم:

«كلّ ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة، في حياتهم الفردية

---

(1) انظر: علي السيستاني، **منهاج الصالحين**، ج1، ص555.

(2) انظر: أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج1، ص337.

(3) انظر: كاظم الحسيني الحائري، **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص24؛ أبو القاسم الخوئي، **مستند العروة الوثقى** (تقرير: مرتضى البروجردي)، ج2، ص88.

(4) انظر: محمد إسحاق الفياض، **الأراضي**، ص117.

(5) انظر: عبد الله الجزائري، **التحفة السنية في شرح النخبة المحسنية**، ص56؛ محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، **سؤال وجواب**، ص37؛ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، ج1، ص468؛ جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ج1، ص69؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج5، ص52؛ علي الحسيني السيستاني، **المسائل المنتخبة**، ص19؛ محمد صادق الحسيني الروحاني، **منهاج الفقاهة**، ج1، ص138؛ حسين علي منتظري، **دراسات في المكاسب المحرمة**، ج2، ص68؛ محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، **مصباح المنهاج**، ج1، ص388.

والاجتماعية، المادية والمعنوية، فقد ورد فيه حكم إلهي وتشريع إسلامي، فلا فراغ ولا خلأ أصلًا، فلا يبقى محل لتشريع الفقيه أو غيره»[1].

وعلى الرغم من أنّ هذه العبارة غير صريحة في الاحتمال الأول؛ لكنّها ظاهرة فيه، وإن لم تكن مباينة للاحتمالات الأخرى أيضًا؛ ذلك أنّها أشارت إلى وجود حكم وتشريع لكل ما تحتاج إليه الأمة في الحياة المادية والمعنوية، الفردية والاجتماعية. نعم، لو كانت قد حصرت جميع الأحكام الإسلامية بالأحكام المادية والمعنوية فهي عندئذ صريحة في الاحتمال الأول.

رأي الإمام

ذهب الإمام الخميني (قده) ـشأنه شأن سائر فقهاء المسلمينـ إلى أنّ الأحكام والتشريعات الإسلامية ذات بعدين: مادّي ومعنوي، لكنّني لم أعثر على كلام صريح له في هذا المجال على الرغم من بذل مجهود كبير. وكيف ما كان، فإنّ ظاهر بعض كلماته مناسبة للاحتمال الثالث؛ ولذا قال:

«إنّ جميع الأحكام الإسلامية الهامة متضمّنة لهذين البعدين، فهي ناظرة إلى الحياة المادية وتوفير مستلزماتها والحياة المعنوية وتحقيق مقدماتها. فمثلًا الدعوة إلى التوحيد والتقوى التي تعدّ من أعظم الدعوات في الإسلام تسهم في توفير مقدمات الحياة المعنوية، كما لها دور مباشر وتدخل تامّ في الحياة المادية والمساعدة على تنظيم البلاد وإدارة الحياة الاجتماعية، وتعدّ أساسًا للحضارة»[2].

ثم اعتبر القوانين المالية والأحكام المتصلة بالجيش وتوفير الأمن والأحكام القضائية وقوانين المرافعات من القوانين الإسلامية الكبرى ذات

---

(1) حسن كاشف الغطاء، **أنوار الفقاهة**، كتاب البيع، ج1، ص553.

(2) روح الله الخميني، **كشف اسرار**، ص312.

البعدين المادّي والمعنوي[1]، وبالتالي عدّ هذه الأحكام أساس القوانين في البلاد، واصفًا بعض الأحكام الأخرى بالأحكام الفرعية[2].

ويستفاد من صدر عبارته التي ذكر فيها أنّ الأحكام الإسلامية الهامّة متضمّنة للبعدين المادّي والمعنوي أنّ الاتصاف بالبعدين مقتصر على الأحكام الهامّة والقوانين الكبرى، لا جميع أحكام الإسلام. كما إنّ سرد أمثلة محدودة يكشف عن أنّه لا يرى ثبوت هذه الصفة إلى جميع أحكام الإسلام، ويمكن اعتبار ذيل كلامه الذي قال فيه: «هذه الأحكام أساس القوانين في البلاد» قرينة أخرى على أنّه يرى الاتصاف بالبعدين المادي والمعنوي خاصًّا بالأحكام المذكورة لا جميع الأحكام والتشريعات الإسلامية. ومن البديهي أنّ جانبًا آخر من الأحكام ذو بُعد واحد، بمعنى أنّ بعضها ذو طابع معنوي صرف وبعضها الآخر ذو طابع مادّي صرف، وهذا هو الاحتمال الثالث آنف الذكر.

3ـ علم الفقه، فرديّ أم اجتماعيّ؟

ثمّة أربعة احتمالات من ناحية عقلية بشأن كون علم الفقه فرديًّا أو اجتماعيًّا:

أ ـ علم الفقه علم فردي فقط.

ب ـ علم الفقه علم اجتماعي فقط.

ج ـ علم الفقه علم فردي واجتماعي معًا.

ح ـ علم الفقه ليس بعلم فردي ولا اجتماعي.

إنّ موضوع علم الفقه هو أفعال الإنسان، وبما أنّ أفعال الإنسان إما أن تكون فردية أو اجتماعية، يخرج الاحتمال الرابع عن دائرة الافتراض؛ وعلى هذا الأساس سنقوم بدراسة الاحتمالات الثلاثة الباقية.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص312ـ313.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص314.

وقبل الخوض في تفاصيل تلك الاحتمالات، لا بدّ من إيضاح معنى الفردي والاجتماعي في علم الفقه أو الأحكام الفقهية. وبحسب تتبّعي يستعمل مفهوم الفردي والاجتماعي في معنيين:

1- معنى الفردي أنّ الفرد المكلف هو موضوع علم الفقه والمسائل الفقهية، وكما إنّ هذا يشمل علاقة الفرد بنفسه وبالله، فإنّه قد يشمل علاقة الفرد بباقي الأفراد. وفي المقابل، معنى الاجتماعي أنّ موضوع بعض الأحكام الفقهية غير مقتصر على الفرد، وإنّما شامل للمجتمع أيضًا.

2- معنى الفردي أنّ دائرة الأحكام الفقهية مختصة بدراسة الأبحاث التي تتطرق إلى علاقة الفرد بنفسه أو بالله تعالى، وتحجم عن البحوث المرتبطة بعلاقة الفرد بالآخرين. وفي مقابل ذلك، معنى الاجتماعي أنّ دائرة الأحكام الفقهية أوسع منها في الفردي، فتكون شاملة للأحكام المرتبطة بعلاقة الفرد بباقي أفراد البشر،وهو ما يعبَّر عنه بالعلاقات الاجتماعية. وفي دائرة العلاقات الاجتماعية أيضًا، تارةً يكون النظر إلى كل فرد على حدة، وتارةً يُنظر إلى شبكة العلاقات الاجتماعية بما هي منظومة متكاملة.

هذا، وقلّما التفت الفقهاء إلى الجانب الاجتماعي للفقه بمعنى كونه منظومة واحدة من العلاقات الاجتماعية المترابطة؛ ولهذا السبب عبّر الشهيد الصدر عن ذلك بالنقص في مسيرة الاجتهاد الشيعي[1]. وذهب بعض فقهاء الإمامية إلى أنّ رؤية الفقهاء إلى الفقه إنّما هي رؤية فردية، وأنّهم لم يلتفتوا إلى البعد التشريعي للمجتمع والأمة في مجال العلاقات السياسية والإدارية، سواء على مستوى العلاقات السائدة في المجتمع الواحد أم على مستوى ارتباط المجتمع بالمجتمعات الأخرى[2].

---

(1) انظر: **الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد**، المطبوع ضمن كتاب: **الاجتهاد والحياة**، ص153.

(2) انظر: حوار على الورق مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المطبوع ضمن كتاب: **الاجتهاد والحياة**، ص12؛ دراسات في ولاية الفقيه، ج1، ص163؛ محمد الصدر، **كلمات في تاريخ أصول الفقه**، ص9.

وقد أشير في العبارة الآنفة إلى أنّه مثلما يكون الفرد موضوعًا لبعض الأحكام كذلك يشكل المجتمع موضوعًا لعدد من الأحكام، وعلى الفقهاء أن يجتهدوا لاستنباط أحكام المجتمع أيضًا.

الفقه فردي أو اجتماعي بالمعنى الأول

ذهب أغلب الفقهاء إلى أنّ الفقه فردي بالمعنى الأول، بمعنى أنّ موضوعه فعل الفرد المكلف؛ ولذا قالوا في تعريفه: الفقه علم يُبحث فيه عن عوارض فعل المكلف وأحكامه[1].

ولكن ورد في كلام بعض الفقهاء أنّ موضوع الأحكام الفقهية ليس الفرد المكلف فقط؛ بل إنّ المجتمع بصفته منظومة واحدة يقع موضوعًا لبعض الأحكام أيضًا، فقال أحد الفقهاء المعاصرين في هذا المجال:

«التكاليف الشرعيّة على قسمين: تكاليف فرديّة، وتكاليف اجتماعيّة. فالصّلاة مثلًا تكليف فرديّ، وإن كان الخطاب فيها بلفظ العموم والجمع كقوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[2]. فإنّه ينحلّ إلى أوامر متعددة بعدد المكلفين، والعامّ فيها عامّ استغراقيّ. وأما التكاليف الاجتماعية فهي الوظائف التي خوطب بها المجتمع بما هو مجتمع، وروعي فيها مصالحه، والعامّ فيها عامّ مجموعيّ»[3].

ثمّ أورد أمثلة على التكاليف الاجتماعية من الآيات القرآنية كقوله تعالى:

---

(1) انظر: حسن بن يوسف الحلي (العلامة الحلي)، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، ج1، ص6؛ محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، ج1، ص33؛ مقداد السيوري، **نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية**، ج1، ص9؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **تمهيد القواعد**، ص32؛ محمد أمين الأسترآبادي، **الفوائد المدنيّة**، ص397 و402؛ حبيب الله شريف كاشاني، **منتقد المنافع في شرح المختصر النافع**، ج1، ص97.

(2) سورة الروم: الآية 31؛ سورة المزمل: الآية 20.

(3) حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص569؛ وانظر كذلك: **مجموعه آثار كنگره نقش زمان و مكان در اجتهاد**، ج14، ص279.

﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ﴾[1]، وقوله: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[2]، قائلًا:

«يكون الخطاب في هذه الآيات متوجهًا إلى المجتمع ويكون التكليف على عاتقه بما هو مجتمع، وليس التكليف متوجهًا إلى كلّ فرد فرد»[3].

الفقه فردي أو اجتماعي بالمعنى الثاني

أكد أكثر الفقهاء على أنّ الفقه بالمعنى الثاني اجتماعي، بمعنى أنّه لا يبيّن شكل علاقة الإنسان بنفسه أو بالله تعالى فقط، وإنّما يبحث طبيعة علاقة الشخص بباقي أبناء جنسه، ويستطيع تشريع قانون ووضع حكم في هذا المجال. فعلى سبيل المثال، قال أحد الفقهاء المعاصرين في ذلك:

«إنّ أحكام الإسلام لا تنحصر بالعبادات؛ بل فيها أحكام كثيرة ترتبط بالشؤون السياسية والاجتماعية وغيرها، كأحكام الجهاد والحدود والقضاء والزكاة والخمس والأنفال وغيرها، مما لا يمكن تعطيلها في أيّ عصر وزمان»[4].

---

(1) سورة الأنفال: الآية 60.

(2) سورة المائدة: الآية 38.

(3) حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ص569ـ570؛ وانظر كذلك: محمد الصدر، **كلمات في تاريخ أصول الفقه**، ص9؛ حوار على الورق، المطبوع ضمن كتاب: **الاجتهاد والحياة**، ص12؛ **كنگره نقش زمان و مكان در اجتهاد**، ج14، ص279. وبشأن الصلة الحقيقية بين الشخص والمجتمع، أكد العلامة الطباطبائي على أنّ القرآن اعتبر للأمة أمورًا منها الطاعة والمعصية (انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص96).

(4) حسن كاشف الغطاء، **أنوار الفقاهة**، كتاب البيع، ج1، ص489؛ وانظر كذلك: محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، ص17؛ حسين البروجردي، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، ص74؛ محمد حسين كاشف الغطاء، **الفردوس الأعلى**، ص54؛ علي السيستاني، **قاعدة لا ضرر**، ص222ـ223؛ محمد حسين النائيني، **فوائد الأصول**، ج1، ص5.

رأي الإمام

لا ريب في أنّ الفقه من وجهة نظر الإمام الخميني (قده) يشتمل على الأحكام الفردية والاجتماعية على حدّ سواء، بمعنى ارتباط الشخص بسائر أفراد المجتمع؛ ومن هنا، أكد على أنّ أحد مقدمات الاستدلال العقلي على ضرورة الحكومة الإسلامية هي أنّ أحكام الإسلام ليست بالأحكام الفردية؛ بل تنقسم إلى فردية واجتماعية[1]. مشددًا على أنّ أغلب الأحكام الفقهية أحكام اجتماعية[2]، ومضى في القول:

«كما إنّ في الإسلام قانون للتكاليف العبادية، فإنّ لديه قوانين ومنهجًا للأمور الاجتماعية والحكومية أيضًا»[3].

بل على الرغم من أنّ المصادر الفقهية غنية في مجال الأحكام الاجتماعية أيضًا، لم يتطرق الفقهاء إلا إلى الأحكام الفردية، وقلّما حاولوا استنباط الأحكام الاجتماعية[4].

بيد أنّ الإمام الخميني (قده) لم يذكر بصورة صريحة أنّ موضوع علم الفقه أوسع من فعل المكلف، وأنّه شامل لعمل المجتمع أيضًا؛ بل انتقد في مواضع عدّة المذهب القائل إنّ موضوع علم الفقه هو «فعل الفرد المكلف»[5]، وفي المقابل يمكن أن يستفاد من كلماته المتناثرة في الكتب بأنّه لا يوافق على كون موضوع علم الفقه هو عمل الفرد فقط، وإنّما هو شامل لعمل الفرد والمجتمع؛ فعلى سبيل المثال قال في مقدمات بحث ولاية الفقيه:

«من نظر إجمالًا إلى أحكام الإسلام، وبسطها في جميع شؤون

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص617_618.

(2) انظر: روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص11.

(3) المصدر نفسه، ص12.

(4) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص278؛ ج5، ص388_389.

(5) انظر: روح الله الخميني، **مناهج الوصول إلى علم الأصول**، ج1، ص41؛ روح الله الخميني، **تنقيح الأصول**، ج1، ص13؛ روح الله الخميني، **تهذيب الأصول**، ج1، ص15.

المجتمع... لرأى أنّ الإسلام ليس عبارة عن الأحكام العباديّة والأخلاقيّة فحسب»[1].

وردّ على أحد الصحفيين بالقول:

«لا حركة ولا عمل يصدر من الفرد أو المجتمع إلا وقد جعل له الدين الإسلامي حكمًا... لأنّ الإسلام أخذ على عاتقه هداية المجتمع في جميع المجالات والأبعاد»[2].

كذلك قال في موضع آخر:

«إنّ أحكام الإسلام بيّنت كيفية تشكيل حكومة وإدارة المجتمع إدارة سياسية واقتصادية وثقافية»[3].

وقال مخاطبًا علماء الدين ومراجع التقليد:

«الفقه هو نظرية حقيقية وكاملة لإدارة حياة الإنسان من المهد إلى اللحد، والهدف الأساس هو كيف نطبق المبادئ الأساسية للفقه في عمل الفرد والمجتمع ونتمكن من وضع الحلول المناسبة للمشاكل»[4].

---

(1) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص617_618.

(2) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج5، ص389.

(3) روح الله الخميني، ولايت فقيه، ص29.

(4) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج21، ص289.

الفصل السادس

البعد الاجتماعي في الفقه الإسلامي

1ـ النظرة الاجتماعية إلى الفقه

يُنظر إلى الفقه غالبًا وبحسب الرؤية السائدة على أنّه يبيّن تكاليف المكلف؛ ولـذا نرى أنّ أنصار هذه الرؤية اعتبروا موضوع الفقه «فعل الشخص المكلف». فعلى سبيل المثال، قال صاحب المعالم:

«لما كان البحث في علم الفقه عن الأحكام الخمسة، أعني: الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والحرمة، وعن الصحة والبطلان، من حيث كونها عوارض لأفعال المكلفين، فلا جرم كان موضوعه هو أفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير»[1].

وهذا مـا أكد عليه أكثر الفقهاء الذين تطرقـوا لبحث موضوع علم الفقه[2].

لكنّ الإمام الخميني (قده) لم يوافق ظاهرًا على هذا القول المشهور

---

(1) حسن العاملي، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، ص28ـ29.

(2) انظر: محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، ج1، ص33؛ مقداد السيوري، **نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية**، ج1، ص9؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **تمهيد القواعد**، ص32؛ حبيب الله شريف كاشاني، **منتقد المنافع في شرح المختصر النافع**، ج1، ص97.

الذي يقيّد الفقه ببيان حكم أفعال المكلف؛ وذلك لسببين:

الأول: إنّه لا يرتضي كون موضوع العلم بهذا المعنى، أي أن يُبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، وإنّما يذكر أنّ موضوع العلم هو المحور الذي تدور حوله مسائل ذلك العلم.

الثاني: إنّه يرى أنّ موضوع علم الفقه أوسع من «فعل الشخص المكلف»؛ ولذا كثيرًا ما ناقش رأي المشهور بأشكال مختلفة من جهة، وذهب إلى أنّ محور موضوع المسائل الفقهية هو «فعل الفرد والمجتمع» من جهة أخرى، فقال معبّرًا عن رسالة علم الفقه:

«الفقه هو نظرية حقيقية وكاملة لإدارة حياة الإنسان[1] من المهد إلى اللحد، والهدف الأساس هو كيف نطبق المبادئ الأساسية للفقه في عمل الفرد والمجتمع ونتمكن من وضع الحلول المناسبة للمشاكل»[2].

كما توجد إشارات إلى هذا الأمر في كتبه الأخرى أيضًا[3]، منها مثلًا:

«إنّ للإسلام -خلافًا للأديان غير التوحيديّة- يدًا في جميع الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة والمادّيّة والمعنويّة والثقافيّة والسياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة، ولم يُغفل أيّ نقطة -ولو كانت صغيرةً جدًّا- لها دور في تربية الإنسان والمجتمع والتقدّم المادّيّ والمعنويّ، وأشار إلى المعوّقات والمشاكل التي تعترض سبيل التكامل في المجتمع والفرد؛ بل وعمل على رفعها أيضًا»[4].

صحيح أنّ هذا الكلام إنّما هو في الإسلام، ولا يشكل الفقه إلا جزءًا

---

(1) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص98.

(2) المصدر نفسه، ص289.

(3) انظر: روح الله الخميني، **شرح چهل حديث**، ص201؛ روح الله الخميني، **كشف اسرار**، ص186_189.

(4) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص402_403.

يسيرًا من الإسلام، لكنّ الجوانب الاجتماعية لشؤون الإنسان أكثر تناسبًا مع علم الفقه، وأقل تناسبًا مع علم الكلام الذي يُعنى بعقائد الإنسان غالبًا، وعلم الأخلاق الذي تختص أحكامه بتهذيب النفس.

ومنها أيضًا:

«السياسية تعني هداية المجتمع وإدارته، والاهتمام بجميع مصالح المجتمع وجميع أبعاد الإنسان والمجتمع، ومن ثم هدايته إلى ما فيه صلاحه، أي صلاح الفرد والمجتمع، وهذا مختص بالأنبياء، وليس بوسع أحد غيرهم النهوض بأعباء السياسة بهذا المعنى»[1].

ولا يخفى أنّ هذه العبارة تشير إلى السياسة بالمعنى العام للكلمة، بعيدًا عن المعنى المصطلح للسياسة؛ فهي في الحقيقة تكشف عن المعنى العام للهداية والإرشاد الديني، كما إنّها كالعبارة السابقة أكثر تناسبًا مع الفقه.

وقال الإمام في موضع آخر عند بحث قوام النظام الإسلامي وعوامل ديمومته:

«إنّ قوام النظام الإسلامي في إيران مرتكز على الاتحاد في المنهج والحركة في إطار السياسية العامة المقبولة في الإسلام، فعلينا جميعًا أن نحذر من أن تسيء أي حركة سياسية أو عسكرية واقتصادية أو اجتماعية نقوم بها إلى ذلك الإطار العام. على أنّ رسم الإطار العام يعتمد على المبادئ الأساسية المستمدة من القوانين الإسلامية الكفيلة بهداية الفرد والمجتمع»[2].

2ـ معنى النظرة الاجتماعية للفقه

إنّ معنى النظرة الاجتماعية متوقف في حقيقة الأمر على ما هو المتوقع من الفقه وعلى الهدف المرسوم له.

---

(1) المصدر نفسه، ج13، ص432.

(2) المصدر نفسه، ج21، ص64.

فتارةً يُتوقع من الفقه أن ينهض لتلبية احتياجات المكلف في علاقاته المختلفة، وهذا التوقع يضع على عاتق الفقه رسالة معينة، ويحمّله مسؤولية محدودة، ويرسم له حدودًا ضيقة.

وتارةً تتسع دائرة التوقعات من الفقه، ففضلًا عن تلبية الحاجات الآنفة، يراد منه النظر إلى المجتمع، واستنباط حقوقه وواجباته، والعمل على تحقيق المتطلبات القانونية لإدارة المجتمع وفقًا لمحور المصلحة بما يضمن بقاء النظام الإسلامي وتحقيق العدالة الاجتماعية المنشودة.

ولا شك في أنّ المراد من النظرة الاجتماعية للفقه هو الشق الثاني؛ فالتأمل في كلام الإمام الراحل (قده) وتتبع مصنفاته وآثاره، لا سيما بعد إرساء دعائم النظام الإسلامي، يكشف عن أنّه كان يرجو من الفقه تحقيق الدائرة الواسعة من التوقعات. فعلى الرغم من أنّه لم يستعمل عبارة «النظرة الاجتماعية للفقه»، فإنّ ثمّة تناسبًا وانسجامًا كبيرًا بين الرسالة التي جعلها للفقه وأشار إليها في مواطن مختلفة، وبين تعريف النظرة الاجتماعية للفقه كما أشرنا في ما مضى، وإن تعذر القول إنّه مطابق للتعريف السابق تمامًا.

وإليكم أمثلة على ذلك من كلماته، حيث قال في بحث ولاية الفقيه ضمن المقدمات الاستدلالية لإثبات ضرورة الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة:

> «الإسلام قام لتأسيس حكومة عادلة، فيها قوانين مربوطة بالضرائب وبيت المال... وقوانين مربوطة بالجزائيّات قصاصًا وحدًّا وديةً... وقوانين مربوطة بالقضاء والحقوق... وقوانين مربوطة بالجهاد والدفاع والمعاهدات بين دولة الإسلام وغيرها. فالإسلام أسّس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكّم فيه رأي الفرد... بل حكومة تستوحي وتستمدّ في جميع مجالاتها من القانون الإلهيّ»[1].

ففي هذه العبارة، جعل الدولة هي المحور وذكر الأحكام الفقهية للقوانين فيها. وقال في موضع آخر:

---

(1) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص618-619.

«الإسلام هو الدولة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها؛ بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأُمور آليّة لإجرائها وبسط العدالة»[1].

وكما هو واضح، جُعلت الحكومة في هذه العبارة محورًا ومرتكزًا، وأخذت الأحكام طابعًا فرعيًّا واعتُبرت قوانين للحكومة، بمعنى أنّه جرى النظر إلى الأحكام الفقهية من زاوية الاستفادة منها لتعزيز استقرار الحكومة وتوسيع رقعة العدالة، وأنّ الحكومة بنفسها غير مطلوبة بالذات.

وكتب سماحته في أحد كتبه مخاطبًا مجمع تشخيص مصلحة النظام ومبديًا ملاحظاته لمجلس صيانة الدستور:

«أقدم نصيحة أبوية إلى الأعضاء الأعزة في مجلس صيانة الدستور بأن يأخذوا بالحسبان مصلحة النظام قبل هذه الإشكالات؛ لأنّ من الأمور المهمة جدًّا في عصرنا الراهن المليء بالأحداث دور الزمان والمكان في الاجتهاد وطبيعة القرارات المتّخذة. فالدولة تحدد الفلسفة العملية للتعاطي مع الشرك والكفر والمشاكل الداخلية والخارجية. ومن المسلّم به أنّ البحوث التي يطرحها طلاب المدارس العلمية في الإطار النظري، لا تجدي نفعًا؛ بل تقودنا إلى مآزق تؤدي إلى انتهاك الدستور وإن بشكل ظاهري. ففي الوقت الذي ينبغي عليكم تكريس كل طاقاتكم للحيلولة دون ارتكاب مخالفة شرعية، والعياذ بالله، يجب أن تبذلوا قصارى جهودكم لمنع اتهام الإسلام بعدم القدرة على إدارة العالم في المنعطفات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والسياسية، لا قدّر الله»[2].

وكما هو ملاحظ، فإنّ محور كلام الإمام هنا يدور حول «النظام

(1) المصدر نفسه، ج2، ص633.

(2) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج21، ص217-218.

الإسلامي ومصلحة النظام»؛ أي النظرة الاجتماعية التي تتمحور حول النظام الإسلامي.

وقال في موضع آخر:

«الدولة في نظر المجتهد الحقيقي فلسفة عملية للفقه برمّته في جميع زوايا الحياة البشرية، كما إنّها تبيّن الجانب العملي للفقه في التعاطي مع جميع المشاكل والمعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. إنّ الفقه يمثل النظرية الواقعية والكاملة لإدارة حياة الإنسان من المهد إلى اللحد. والهدف الأساس هو كيف نطبق المبادئ الأساسية للفقه في عمل الفرد والمجتمع ونتمكن من وضع الحلول المناسبة للمشاكل»[1].

وبشأن رسالة علماء الدين، قال في الأشهر الأخيرة من عمره الشريف:

«لايستطيع رجال الدين إدراك أنّ الاجتهاد بالمعنى المصطلح غير كافٍ لإدارة المجتمع ما لم يكن لهم حضور قوي وفعال في جميع المشاكل القائمة»[2].

وكتب في وصيته السياسية الإلهية ما يأتي:

«لا يتّفق الإسلام مع الرأسمالية الظالمة والطائشة التي تعمد إلى حرمان الجماهير المضطهدة، فاستنكر ذلك بشدة وبشكل جادّ في الكتاب والسنّة، وعدّه مخالفًا للعدالة الاجتماعية... ولا مع أنظمة من قبيل النظام الشيوعي والماركسي واللينيني التي تحارب الملكية الفردية وتؤمن بالملكية العامّة... بل الإسلام نظام معتدل يدعو إلى الاعتراف بالملكية واحترامها بشكل محدود ومنضبط، بحيث لو تمّ تطبيقه بصورة صحيحة تنطلق عجلة الاقتصاد الصحيح، وتتحقق

---

(1) المصدر نفسه، ص289.

(2) المصدر نفسه، ص292.

العدالة الاجتماعية الضرورية للنظام النزيه»[1].

فنجد أنّه عبّر هنا عن الإسلام بالنظام الحكومي الذي يمتلك أحكام وقوانين معتدلة ويستلزم تحقيق العدالة الاجتماعية.

3-أسس النظرة الاجتماعية إلى الفقه

تستند النظرة الاجتماعية إلى الفقه إلى أسس ومبادئ متعددة، نشير في ما يأتي إلى اثنين منها:

أ-توسيع نطاق الفقه بما يشمل إدارة المجتمع

من المبادئ المهمة للنظرة الاجتماعية إلى الفقه هي أن يدخل الفقه إلى جميع جوانب الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، بحيث يتسنى استلال قوانين إدارة المجتمع من الفقه أيضًا. قال الإمام الخميني (قده) في هذا المجال:

«الإسلام قام لتأسيس حكومة عادلة، فيها قوانين مربوطة بالضرائب وبيت المال... وقوانين مربوطة بالجزائيّات... وقوانين مربوطة بالقضاء والحقوق... وقوانين مربوطة بالجهاد والدفاع والمعاهدات بين دولة الإسلام وغيرها. فالإسلام أسّس حكومة لا على نهج الاستبداد... بل حكومة تستوحي وتستمدّ في جميع مجالاتها من القانون الإلهيّ»[2].

وحيث إنّنا أشرنا إلى هذا المعنى في بحث أهداف الفقه، نكتفي بهذا القدر، ونحيل القارئ الكريم إلى التفاصيل في البحث المذكور.

ب-المقارنة بين أبعاد الدين وشؤون المعصوم

إذا ما نظرنا إلى الدين من زاوية معينة فسنجد أنّه يشتمل على بعدين هما: «بيان الأحكام والتعاليم الدينية»، و «تطبيق التعاليم الدينية في المجتمع»،

---

(1) المصدر نفسه، ص444.

(2) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص618-619.

كما إنّ للنبي (ص) والأئمة المعصومين (ع) مرتبتين وشأنين هما: «تبليغ المعارف الدينية»، و «القيادة الاجتماعية-السياسية للمجتمع طبقًا للأهداف والأحكام الدينية».

وفي ضوء ذلك، يطرح السؤال الآتي: هل يقع البُعدان المتقدمان للدين والشأنان المذكوران للنبي والأئمة على مستوى واحد من الأهمية، أم أحدهما أكثر أهمية من الآخر؟ توجد ثلاثة احتمالات في هذا المجال:

1-رجحان أهمية بُعد بيان الأحكام وشأن تبليغ الدين.

2-رجحان أهمية بُعد تطبيق الأحكام وشأن القيادة الاجتماعية-السياسية.

3-تساوي أهمية بُعد بيان الأحكام وتنفيذها.

الظاهر أنّ ثمة من يقول بالاحتمال الأول والثاني بحسب تتبعي، بينما يمكن أن يستفاد الاحتمال الثالث من بعض كلمات الإمام. ومن هنا، سندرس القولين الأوليين، ثم نردفهما بالاحتمال الثالث عند استعراض رأي الإمام.

القول الأول: رجحان أهمية بُعد الأحكام والمعارف وشأن التبليغ للمعصوم

أكد بعضٌ على أنّه على الرغم من اهتمام الإسلام بتطبيق الأحكام الدينية وحرصه على تحقيق الأهداف المرجوة، وتشكيله الحكومة، وتأسيس فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تبقى أهمية تطبيق الدين متأخرةً في الرتبة إذا ما قورنت بالحفاظ على أصل الدين وصيانة الشريعة من المخاطر، فلا يمكن تفضيل بُعد التطبيق والإجراء على بُعد المحافظة على الدين؛ بل لا يمكن القول بتساويهما في المرتبة أيضًا. وعلى سبيل المثال، قال الشهيد مطهري في هذا الصدد:

«إنّ مسألة الدولة من الفروع الصغيرة لقضية الإمامة... وما يقع في الدرجة الأولى من الأهمية في موضوع الإمامة هو قضية خلافة النبي

في مجال تبليغ الدين»[1].

فنلاحظ أنّ بُعد بيان الأحكام والمعارف الدينية اعتُبر أكثر أهمية من سواه، كما اعتبرت قضية الحكومة قضية فرعية؛ بل من الأمور المتفرعة على الإمامة.

القول الثاني: رجحان أهمية البُعد الإجرائي وشأن القيادة الاجتماعية-السياسية

القول الآخر في هذا المجال يشدد على أهمية البُعد الإجرائي للدين وبطبيعة الحال بُعد القيادة الاجتماعية-السياسية للمعصوم. وقد صرح بعضٌ بأهمية بُعد تحقق أهداف الدين[2] كما يلزم من كلام بعضٍ آخر القول بأهمية تحقق أهداف الدين وتطبيق أحكامه، أو لا أقل يعتبر تحقق الأهداف مساويًا لبُعد تبليغ الأحكام[3].

---

(1) مرتضى مطهري، **آثار شهيد مطهرى، امامت**، ج4، ص858؛ وانظر كذلك: محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ص327-328؛ محمد تقي مصباح اليزدي، **راهنماشناسى**، ص427؛ محسن خرازي، **بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية**، ج2، ص8.

(2) لم أعثر على شخص صرح بهذا الأمر سوى الإمام الخميني (قده)، وسنتعرض لبحث ذلك في العنوان الآتي.

(3) لم يطرح هذا الموضوع بصورة مباشرة وتحت عناوين واضحة في كلمات علماء الكلام والفقه والأصول؛ بل الكلام في هذا المجال لا يعدو الإشارات؛ فعلى سبيل المثال، ذهب بعض المتكلمين في مقام إثبات الإمامة إلى اعتبار ضرورة الحكومة الدليل الوحيد على ذلك أو أهم الأدلة الموجودة في هذا المجال (انظر: علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **الذخيرة في علم الكلام**، ص409-429). ويُستشف من كلام بعضهم أيضًا أنّ القيادة السياسية والاجتماعية تحظى بأهمية أكبر؛ فمثلًا يمكن أن يترتب على قولنا: «إنّ القيادة السياسية للمعصومين موضوع كلامي، لكن حجية أقوالهم موضوع أصولي»، أنّ القيادة السياسية أهم؛ لأنّ علم الكلام أهم من علم الأصول (انظر: حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص58).

رأي الإمام

يبدو أنّ الإمام الخميني (قده) لا يعتبر البُعد الإجرائي في الدين أقل أهمية من بُعد تبليغ الأحكام والتعاليم الدينية؛ ولذا سعى في بعض الأحيان إلى التأكيد على المساواة بينهما، فقال في أحد كتبه:

«يحكم العقل بأنّه بقدر ما للدين والقرآن من أهمية عند الباري تعالى والنبي (ص)، يجب أن يكون للإمامة أيضًا أهمية بالمقدار ذاته؛ لأنّ الإمامة هي سلطة تطبيق القانون الذي يعدّ هدفًا أساسيًّا للدين والتشريع. فبغياب الإمامة يفقد التشريع معناه ويصبح لغوًا»[1].

فيستفاد من هذه العبارة أنّ هذين البعدين متساويان بنظر الإمام، لكن الملفت أنّه فسّر الإمامة بتطبيق القانون، واعتبره الهدف الرئيس للدين والتشريع. وفي موضع آخر، أكد بصراحة على أنّ البعد الإجرائي للدين والشأن الحكومي للمعصوم أكثر أهمية، قائلًا:

«نحن نؤمن بالولاية، ونعتقد أنّ النبي الأكرم (ص) يجب أن يعيّن خليفة من بعده، وقد عيّنه بالفعل. فهل الهدف من تعيين الخليفة بيان الأحكام؟ إنّ بيان الأحكام لا يحتاج إلى خليفة، فقد بيّن النبي الأحكام بنفسه، فكتب جميع الأحكام في كتاب وأعطاها للناس ليعملوا بها. وإنّما يلزم عقلًا تعيين خليفة لأجل الحكومة، فنحن بحاجة إلى خليفة لتنفيذ القوانين؛ لأنّ القانون يحتاج إلى من ينفّذه»[2].

وأكد في موضع آخر بصراحة على أنّ استقرار نظام عادل من أهم وظائف النبوة، فقال:

«في الحقيقة، من أهم وظائف الأنبياء (ع) إقامة نظام اجتماعي عادل عن طريق تنفيذ القوانين وإجراء الأحكام»[3].

---

(1) روح الله الخميني، **كشف اسرار**، ص134_135.

(2) روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص20_21.

(3) المصدر نفسه، ص70؛ وانظر كذلك: ص73.

نلاحظ هنا أنّه ذكر بصراحة أنّ إجراء الأحكام وتنفيذ القوانين في سياق نظام اجتماعي عادل من أهم وظائف الأنبياء. وقد ورد التأكيد على هذه النقطة بصورة أوضح في كلماته الأخرى، إلى درجة أنّه فسر الإسلام بالحكومة، واعتبر الحكومة أساسًا والأحكام والقوانين بُعدًا من أبعاد الحكومة ومطلوبًا عرضيًا بالنسبة إليها، قائلًا:

«بعد ما عُلم بالضرورة من أنّ في الإسلام نظامًا وحكومةً بجميع شؤونها، لا يبقي شكّ في أنّ الفقيه لا يكون حصنًا للإسلام -كسور البلد له- إلّا بأن يكون حافظًا لجميع الشؤون؛ من بسط العدالة، وإجراء الحدود، وسدّ الثغور... وإلّا فصرف الأحكام ليس بإسلام؛ بل يمكن أن يقال: الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها؛ بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأُمور آليّة لإجرائها وبسط العدالة»[1].

وفي معرض تفسير الحديث النبوي **«الفقهاء أُمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا»**[2]، قال:

«قوله (ص): **«أُمناء الرسل»**... يفيد كونهم أُمناء لرسول الله (ص) في جميع الشؤون المتعلّقة برسالته، وأوضحها زعامة الأُمّة، وبسط العدالة الاجتماعيّة، وما لها من المقدّمات والأسباب واللوازم. فأمين الرسول أمين في جميع شؤونه، وليس شأن رسول الله (ص) ذكر الأحكام فقط، حتّى يكون الفقيه أمينًا فيه؛ بل المهمّ إجراء الأحكام، والأمانة فيها أن يجريها على ما هي عليه»[3].

وفي النتيجة، يمكن القول: إنّ البعد التطبيقي أو الإجرائي بنظر الإمام أكثر أهمية، ولا أقل أنّه ليس بأقل أهمية من البعد التبليغي.

---

(1) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص632-633.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص46.

(3) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص634.

4ـ خصائص النظرة الاجتماعية إلى الفقه

تتّسم النظرة الاجتماعية إلى الفقه بمجموعة من الخصائص، أهمها:

أـ تقدم حفظ النظام على سائر الأحكام

يمثل «اختلال النظام» أحيانًا في الرؤية الفقهية السائدة التي تعتبر رؤية فردية قيدَ عموم لإطلاق الأحكام، بمعنى أنّه يجب العمل بالأحكام الأولية للإسلام؛ ولكن لو أدى العمل بحكم من الأحكام إلى اختلال النظام في المجتمع، ولم يكن هذا الحكم أهم من اختلال النظام، فعندئذ إما أن يُقدم الحكم الأهم بمقتضى قانون الأهم والمهم (بملاك التزاحم في مقام الامتثال)، وإما يؤخذ بملاك العنوان الثانوي، نظير اختلال النظام في المجتمع، الذي يعدّ مصداقًا للاضطرار أو العنوان الثانوي المستقل نفسه، الأمر الذي يفرض الالتزام بالحكم الأولي ما لم يعرض العنوان الثانوي، وعند عروضه فمن الطبيعي أن يكون العمل وفقًا للحكم الثانوي[1].

وأما وفقًا لرؤية الإمام الخميني الذي يرى ولاية الفقيه والحكم الولائي من الأحكام الأولية للإسلام[2]، ومن طائفة الأحكام المتقدمة على جميع الأحكام الشرعية الفرعية[3]، فيكون هذا الحكم مقدمًا على سائر الأحكام الإسلامية الأخرى عند التزاحم، ما يميز هذه الرؤية عن الآراء الأخرى بما يأتي:

1ـ ذهب الإمام إلى أنّ حفظ النظام واجب، لا أنّ «اختلال النظام» عنوان

---

(1) انظر: «بحث حول الضرائب»، مجلة: نور علم، العدد 11، ص52ـ54؛ سعيد ضيائي فر، **جايگاه مبانى كلامي در اجتهاد**، ص803، الهامش رقم 1.

(2) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج20، ص452 و457.

(3) قال: «إنّ الحكومة التي تعدّ فرعًا من الولاية المطلقة لرسول الله (ص) إنّما هي من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصيام والحج » (المصدر نفسه، ج20، ص452)؛ «نحن مكلفون بالحفاظ على الإسلام، وهذا التكليف من الواجبات المهمة؛ بل هو أوجب من الصلاة والصيام أيضًا» (روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص69).

مزاحم بنحوٍ ما للأحكام الأولية، في حين يرى سائر الفقهاء أنّ «اختلال النظام» مزاحِم لباقي الأحكام عادةً.

2ـ أكد الإمام تأكيدًا مباشرًا على «نظام الحكومة»، وهو الأمر الذي قلّما يلاحَظ لدى كثير من الفقهاء؛ إذ إنّهم يتمسكون باختلال النظام في المجتمع.

3ـ استدل الإمام على ضرورة وجود الحكومة وتقدمها على باقي الأحكام الأولية بالأحاديث المعتمدة والمعروفة بعنوان «دعائم الإسلام»، التي منها:

«بُني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم ينادَ بشيءٍ كما نودي بالولاية»[1].

وقد قال في تفسير هذا الحديث في إحدى خطبه:

«واقعة الغدير هي قضية تشكيل حكومة؛ ولهذا السبب تحتاج إلى تنصيب؛ إذ المقام المعنوي ليس بحاجة إلى نصب، فلا يوجد ذلك المقام عن طريق التنصيب؛ لكنّ تلك المقامات المعنوية التي كانت موجودة وتلك الشمولية التي تميز بها ذلك الشخص العظيم دعت إلى تنصيبه على رأس الحكومة. ولهذا السبب نرى أنّها وردت في الحديث في عرض الصوم والصلاة وأمثالهما؛ بل الولاية منفّذة لها. فالولاية في حديث الغدير بمعنى الحكومة لا بمعنى المقام المعنوي... وما ورد في الروايات من أنّه «بُني الإسلام على خمس...» المقصود بالولاية الولاية العامة وليس الإمامة... لقد بجّلوا الغدير ـوهي واقعة جديرة بالتقدير والتبجيل حقًّاـ لأنّه بإقامة الولاية ووضع الحكومة بيد صاحب الحق تُحلّ جميع هذه المشاكل وتزول جميع تلك الانحرافات... لهذا السبب ليس المقصود من «بُني الإسلام على خمس» أنّ الولاية في عرض الأمور الأخرى؛ بل أساس موضوع الولاية هو الحكومة، وهذا هو شأن الحكومة، فهي ليست من الفروع

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص18، ح1.

أيضًا... لقد جاءت قضية الغدير لتقول إنّ السياسة مرتبطة بالجميع، ويجب أن تكون ثمة حكومة ذات سياسة في كل عصر، ولكن سياسة عادلة تستطيع إقامة الصلاة وأداء الصوم وإقامة الحج؛ بل إقامة جميع المعارف... وعلى هذا الأساس، لا ينبغي أن نتصور أنّ هذه الولاية هنا بمعنى الإمامة، وأنّ الإمامة في عرض فروع الدين. كلا، هذه الولاية عبارة عن الحكومة، والحكومة مجرية لهذه الأمور، وليست في عرضها»[1].

ويستفاد من هذه العبارة النقاط الآتية:

1ـإنّ للأئمة من أهل البيت (ع) مقامات معنوية ومناصب سياسية وحكومية. وحيث إنّ ما يحتاج إلى النصب هو المناصب السياسية والحكومية فقط ـلا المقامات المعنويةـ فإنّ المراد من الولاية في يوم الغدير هو النصب بمنصب الحكومة.

2ـالمراد من الولاية في روايات دعائم الإسلام هو منصب الحكومة للأئمة (ع)، لا الولاية والإمامة المعنوية.

3ـإنّ الولاية من أركان الأحكام العملية للإسلام، نحو الصلاة والصوم والزكاة والحج، كما ذُكر في هذه الروايات.

4ـإنّ الولاية أهم من الصلاة والصوم والزكاة والحج، وإن ذُكرت في عرضها، كما هو واضح من ذيل الحديث؛ ووجه أهميتها أنّ جميع المعارف والأحكام تأخذ مجراها الطبيعي والصحيح باستلام الشخص المناسب للحكم، وتسير بالاتجاه الخاطئ عندما يتسلم مقاليد الحكم شخص فاقد لشروط القيادة والحكومة.

5ـلا تقع الولاية بمعنى الحكومة في عرض فروع الدين وأحكامه؛ بل هي أهم منها ومقدمة عليها.

ونلاحظ أنّ النقطة الثانية ركزت على أنّ المراد من الولاية في أحاديث

---

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج20، ص112ـ115.

«دعائم الإسلام» هو منصب القيادة السياسية والاجتماعية، ويدل على ذلك قرائن داخلية وخارجية، أهمها:

أ- في إحدى الروايات التي بيّنت أركان الولاية، سأل زرارة: وأيّ شيء من ذلك أفضل؟ فقال الإمام الباقر (ع): **«الولاية أفضل؛ لأنّها مفتاحهنّ، والوالي هو الدليل عليهنّ»**[1].

فالتعبير بالوالي إنّما يطلق على القائم على أمر الحكومة لا الشخص الذي لديه مقام معنوي فقط.

ب- في رواية أخرى، ذكر الإمام (ع) الولاية كإحدى دعائم الإسلام، ثمّ تلا آية إطاعة أولي الأمر[2]، وقال: المراد من أولي الأمر عليّ (ع) والحسن (ع) والحسين (ع) وسائر الأئمة (ع)، وقال آخرون: معاوية ويزيد بن معاوية[3].

ومن الواضح أنّ الولاية المذكورة لمعاوية ويزيد ليست إلا المنصب الحكومي، لا الولاية الدينية والمعنوية.

ج- إنّ الأمور الواردة في هذه الرواية -الصلاة والزكاة والحج والصوم- من سنخ الأحكام العملية، وجليّ أنّ الولاية التي تقع في عرضها يجب أن تكون الولاية التنفيذية والعملية (الحكومة)، فلم يذكر فيها شيء من الأمور العقدية من أصول الدين وأركانه ليتسنى حمل الولاية بقرينتها على الولاية العقدية[4].

د- إنّ آية أولي الأمر التي استشهد بها في بعض روايات دعائم الإسلام[5]،

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص18، ح5.

(2) ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (سورة النساء: الآية 59).

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص19-20، ح6.

(4) انظر: حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص188-189.

(5) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص20-21.

ذكرت في عدد من الروايات الأخرى للولاية السياسية والحكومة. فعلى سبيل المثال، استدلّ بها أمير المؤمنين (ع) في مقام الاحتجاج على مخالفيه السياسيين، فقال في قول الله هذا: «**فهو لنا أهل البيت خاصة دون غيرنا**»[1]، كما إنّ التفسير الذي طرحه الإمام الرضا (ع) لولي الأمر ومسؤولياته منسجم تمامًا مع الولاية السياسية[2].

والمستفاد من النقطة الثالثة أنّ الولاية والحكومة من أركان الأحكام العملية للإسلام، وهذا يمثل أحد الأمور المهمة في بحث ولاية الفقيه والأحكام الولائية التي تدور مدار المصلحة. ويبدو أنّ هذا هو ما دفع الإمام إلى الردّ على أحد الأعضاء المحتجين من مجلس صيانة الدستور بالقول:

«ولاية الفقيه والأحكام الولائية من الأحكام الأولية»[3].

أما النقطة الرابعة التي صرحت بأنّ الولاية والحكومة مقدمة على سائر الأحكام، وأنّها أهم من الصلاة والصوم والزكاة والحج، فتشكل أحد الأركان المهمة، حيث أكد الإمام في أغلب آرائه في مجال الحكومة وولاية الفقيه والمصلحة على تقدم الأحكام الولائية على الأحكام الشرعية عند التزاحم. وقد أشار إلى هذا الأمر بصورة إجمالية في ثنايا مؤلفاته وخطاباته، معتبرًا الحفاظ على الإسلام والنظام الإسلامي من أهم الواجبات، وأكثر أهمية من الصلاة والصوم[4].

وحينما تحدث إمام الجمعة في طهران ورئيس الجمهورية آنذاك عن الحكومة والأحكام الإسلامية، وحدد سلطة الحكومة بالأحكام الفرعية

---

(1) أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج**، ج1، ص160؛ وانظر كذلك: إبراهيم الثقفي الكوفي، **الغارات**، ص116.

(2) انظر: محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، **عيون أخبار الرضا**، ج2، ص107-108؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج6، ص60.

(3) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج20، ص457.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج20، ص452؛ روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص69.

فقط، الأمر الذي واجه انتقادات واسعة من بعض الأطراف، بعث كتابًا إلى الإمام الخميني (قده) طلب فيه توجيهات في هذا المجال. فأجابه بالتفصيل قائلًا:

«يظهر من كلامكم في خطبة صلاة الجمعة أنّكم لا ترون صواب الحكومة بمعنى الولاية المطلقة التي فوّضها الله تعالى إلى النبي الأكرم (ص) وتعتبر من أهم الأحكام الإلهية، ومقدمة على جميع الأحكام الشرعية والإلهية. وما ذكرتموه على لساني من أنّ الحكومة ذات سلطة في إطار الأحكام الإلهية مجانب تمامًا لما قلتُه[1]. وعليه ينبغي أن أقول: إنّ الحكومة التي تعدّ فرعًا من الولاية المطلقة لرسول الله (ص) إنّما هي من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصيام والحج... وللحكومة إلغاء العقود الشرعية التي أبرمتها مع الناس من جانب واحد؛ ولها حظر كل أمر، عباديًا كان أم غير عبادي، إذا ما رأته مخالفًا لمصالح الإسلام؛ وللحكومة منع فريضة الحج التي تعدّ من الفرائض الإلهية المهمة بصورة مؤقتة إن رأت أنّها مخالفة لمصلحة الدولة الإسلامية»[2].

ب- الحاجة إلى قواعد وضوابط أصولية جديدة

تستلزم النظرة الاجتماعية للفقه تغيير زاوية الرؤية إلى القواعد والضوابط الأصولية الضرورية في عملية الاستنباط. فلا يخفى أنّ أصول الفقه بحسب الرؤية القائمة كفيلة باستخراج أحكام الفقه الفردي وأحكام العلاقات الاجتماعية؛ بينما يمكن تقسيم القواعد الأصولية وضوابط الاستنباط من

(1) قال في كتاب البيع: «حفظ النظام من الواجبات الأكيدة، واختلال أُمور المسلمين من الأُمور المبغوضة» (روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص619). وقال كذلك: «نحن مكلفون بالحفاظ على الإسلام، وهذا التكليف من الواجبات المهمة؛ بل هو أوجب من الصلاة والصيام أيضًا» (روح الله الخميني، ولايت فقيه، ص69).

(2) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج20، ص451-452.

وجهة نظر الرؤية الاجتماعية إلى ثلاث طوائف على أقل التقادير:

1ـ القواعد والضوابط المشتركة لاستنباط الأحكام في المجالين الفردي والاجتماعي.

2ـ القواعد والضوابط الخاصة باستنباط الأحكام الفردية.

3ـ القواعد والضوابط الخاصة باستنباط الأحكام الاجتماعية والحكومية.

ومن الطبيعي أن بعض القواعد وضوابط الاستنباط طبقًا لهذه الرؤية مختصة باستنباط الأحكام الفردية، بحيث لا تنفع في استنباط الأحكام الاجتماعية، وبعضها الآخر يقتصر على استنباط الأحكام الاجتماعية، ولا طائل منها في استنباط الأحكام الفردية. وبما أنّ أصول الفقه السائدة وقواعد الاجتهاد الموجودة وضعت لاستنباط الأحكام الفردية دون لحاظ الحكومة، فمن الطبيعي أن لا تكون جامعة ومانعة؛ فمن الجانب السلبي لا قيمة لبعض قواعد أصول الفقه السائدة في استنباط الأحكام الاجتماعية، ومن الجانب الإيجابي ثمّة حاجة إلى تدوين قواعد وضوابط اجتهادية أخرى.

وقد أبدى الإمام اهتمامه بكلا البعدين: فمن حيث الجانب السلبي، أكد أنّه لا قيمة لبعض القواعد والضوابط القائمة في استنباط الأحكام الاجتماعية؛ لأنّها أساسًا مقتصرة على دائرة الأحكام الفردية. فعلى سبيل المثال، قال في مجال بيع الأسلحة إلى الأعداء:

> «إنّ هذا الأمر [بيع السلاح من أعداء الدين] من شؤون الحكومة والدولة، وليس أمرًا مضبوطًا بل تابع لمصلحة اليوم ومقتضيات الوقت، فلا الهدنة مطلقًا موضوع حكم لدى العقل ولا المشرك والكافر كذلك، والتمسك بالأصول والقواعد الظاهرية في مثل المقام في غير محله»[1].

---

(1) روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج1، ص228. هذا، وقد ذهب الشيخ كاشف الغطاء إلى أن الاحتياط لا يجري في الأحكام الاجتماعية (الأمور العامة) (انظر: جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ج1، ص232).

وأما بالنسبة إلى الجانب الإيجابي، حيث الحاجة إلى قواعد وضوابط أصولية جديدة، فيمكن الاستشهاد بكلامه بشأن الاجتهاد المصطلح، حيث قال:

«إنّ الاجتهاد المصطلح غير كافٍ لإدارة المجتمع»[1].

وهذا يعني أنّ ثمة حاجة وضرورة إلى أمور أخرى لإدارة المجتمع، منها قواعد وضوابط جديدة للاجتهاد.

ج- انتظام الأحكام في نسق واحد

تقدم أنّ موضوع علم الفقه من وجهة نظر أغلب الفقهاء هو شخص المكلف، وهدفه استنباط وظيفته. وطبقًا لهذه النظرة، يركز المجتهد على استنباط وظيفة الفرد وإبلاغه بها؛ ولهذا السبب لا يجري الاهتمام عادةً بارتباط الأحكام في ما بينها، لا من حيث النصوص الدينية نفسها ولا من جهة الطرق العقلانية والعقلائية، وبطبيعة الحال لا يُلحظ التأثير المتبادل بينها.

غاية الأمر تُلحظ في الاجتهاد المصطلح والشائع النسبة بين أدلة الأحكام فقط، من قبيل النسبة بين أدلة الأحكام الثانوية والأحكام الأولية. وبعبارة أخرى: النظرة السائدة في الاجتهاد المصطلح -على الرغم من اشتماله على جوانب إيجابية كثيرة- هي النظرة الفردية، فيُنظر فيه إلى الأحكام والأدلة الواردة في النصوص الدينية بصورة مجزأة وفردية، ويُستنبط كل فعل من الأفعال بشكل مستقل، ولا يُلتفت فيه إلى نقطتين:

الأولى: أنّ لكل واحد من الأحكام دورًا في هداية الفرد والمجتمع، وله مكانة معينة ونسبة محددة بالنسبة إلى سائر الأحكام.

الثانية: أنّ مجموعة التعاليم الدينية والأحكام الفقهية قد وضعت لتحقيق هدف أو أهداف معينة.

---

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج21، ص292.

وعلى هذا، فإنّ الرؤية الغالبة في هذا الاجتهاد هي الرؤية الجزئية وغير النظامية، في حين أنّ الرؤية الاجتماعية إلى الفقه والاجتهاد رؤية نظامية ومنهجية ونظرة عامة؛ ذلك أنّ الله جل وعلا حكيم، وأفعاله -ومنها تشريعاته- ذات غاية وهدف معين[1]، فليس لدى الله أهداف فردية من تشريعات الأحكام؛ بل له أهداف عامة من مجموع تلك الأحكام. ويلزم من كون مجموع الأحكام الشرعية ذات أهداف كلية ارتباط الأحكام الفقهية ببعضها وتكوين منظومة متكاملة ضمن نسق واحد. ويمكن القول من وجهة نظر عامة: إنّ مجموعة التعاليم العقدية والأخلاقية والفقهية مرتبطة ببعضها ارتباطًا وثيقًا، وقد وضعت من أجل تأمين هدف أو أهداف معينة.

وعلى هذا الأساس، تشكلت جميع الأحكام الشرعية، أو جزء منها على أقل التقادير، ضمن مجموعة متماسكة ومترابطة لتحقيق هدف أو أهداف معينة. ومن هنا، فإنّ الأحكام الشرعية بمثابة منظومة متداخلة ومنسجمة تشكل نظامًا متكاملًا لهداية الفرد والمجتمع وتحقيق السعادة الفردية والجماعية[2].

ومن لوازم هذه الرؤية، طرح التعاليم الدينية والأحكام الفقهية في ضوء المقتضيات الزمنية في سياق منتظم أو منظومة متكاملة.

ولا ريب في أنّ الإمام الخميني (قده) يتبنى الرؤية الثانية للأحكام الفقهية؛ ولذا نجد في مؤلفاته قرائن وشواهد على هذا النحو من الاجتهاد، فأشار في

---

(1) لمزيد من المعلومات، انظر: سعيد ضيائي فر، **جايگاه مباني كلامي در اجتهاد**، ص204 فصاعدًا.

(2) قال الشهيد بهشتي في مقال: «إنّ الإسلام نظام واسع للعقيدة والعمل، ولا يتيسر الوقوف على أي جزء بسيط من نظام ما إلا من خلال الاطلاع على الرؤية الكلية لهذا النظام، أو ما يسمى بالرؤية الكونية. ولمعرفة هذا الجزء، علينا البحث في تلك الرؤية الكلية وضمن إطار عام وواسع، وينبغي الالتفات إلى العلاقة بين هذا الجزء والأجزاء الأخرى من النظام أو علاقته بالنظام برمّته من جميع الجهات» (**«طرح كوششي تازه در راه شناخت تحقيقي اسلام»**، مجلة: حوزه، العدد 15، ص38).

بحث ولاية الفقيه إلى مجموعة التعاليم الكلامية والأحكام الفقهية، وفي دائرة الأحكام الفقهية سلط الضوء على ضرورة توسيعها في جميع أبعاد حياة الإنسان، بما فيها الأحكام العبادية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية و... وأوضح أبعاد هذه الأحكام وآثارها على صعيد الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، ثم خلص إلى استنباط ضرورة الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة بزعامة الفقيه الجامع للشرائط[1].

وقال معلقًا على إحدى الروايات:

«الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها؛ بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأُمور آلية لإجرائها وبسط العدالة»[2].

فمن جهة نرى أنّه اعتبر الأحكام الفقهية قوانين الإسلام؛ بل وشأنًا من شؤونها ذا علاقة وثيقة بالحكومة، ومن جهة أخرى أكد على ارتباط هذه الأحكام بالهدف المرسوم الرامي إلى إرساء الحكومة، وبالتالي بسط العدالة الاجتماعية.

وفي موضع آخر، قال في مقام ذكر الأدلة على ضرورة تأسيس الدولة في عصر الغيبة:

«الدليل الآخر على لزوم تشكيل دولة هو ماهية وكيفية قوانين الإسلام (أحكام الشرع)، فماهية وكيفية هذه القوانين تنبئ عن أنّها شُرّعت لتشكيل دولة ولإدارة المجتمع سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا:

فأولًا، أحكام الشرع مشتملة على قوانين متنوعة قادرة على بناء نظام اجتماعي عام. وهذا النظام الحقوقي يحتوي على كل ما يحتاجه البشر: ابتداءً بطريقة معاشرة الجيران والأولاد والعشيرة والأقارب وأبناء المدينة والأمور الخاصة والحياة الزوجية، ومرورًا بقوانين الحرب

(1) انظر: روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص617-620.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص633.

والسلم والعلاقات بين الشعوب المختلفة، وانتهاءً بالقوانين الجنائية وقوانين التجارة والصناعة والزراعة. فلديه تعاليم لما قبل النكاح وانعقاد النطفة، ويأمر بأن يكون النكاح بكيفية خاصة، ويوصي بتناول طعام معين آنذاك أو عند انعقاد النطفة، ويبين ما هي واجبات الوالدين في مرحلة الرضاع، وكيف تكون تربية الطفل، والسلوك الذي ينبغي أن يسلكه الأبوان مع بعضهما ومع أولادهما. وهكذا لديه قانون لجميع هذه المراحل لتربية الإنسان الكامل والفاضل، الإنسان الذي يمثل القانون المتحرك والمجسم، والمنفّذ لهذا القانون طوعًا. ومنه يتضح مدى اهتمام الإسلام بالحكومة والعلاقات السياسية والاقتصادية في المجتمع؛ ليكون كل شيء في خدمة تربية الإنسان المهذب والفاضل. فالقرآن الكريم والسنة يشتملان على جميع الأحكام التي يحتاجها البشر لبلوغ السعادة والكمال...

ثانيًا، ندرك من خلال التدبر في ماهية وكيفية أحكام الشرع أنّ إجراءها والعمل بها يستلزم تشكيل حكومة؛ إذ لا يتسنى النهوض بوظيفة إجراء الأحكام الإلهية من دون تأسيس جهاز تنفيذي وإداري عظيم وواسع النطاق»[1].

فنلاحظ في هذه العبارة أنّ الأحكام والقوانين الإسلامية اعتُبرت أحكامًا متنوعة، وبطبيعة الحال مترابطة ومنسجمة، قادرة على إفراز نظام اجتماعي، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، أشارت إلى أنّ هذه الأحكام تهدف إلى تشكيل حكومة وإقامة دولة، ومن اللوازم الطبيعية لذلك انسجام تلك الأحكام وانتظامها في نسق واحد.

وأكد الإمام في بيان بمناسبة افتتاح مجلس الخبراء على أنّ معرفة الإسلام رهن بالبحث الواسع والتحقيق العميق، فلا يمكن الوقوف على حقيقته من

(1) روح الله الخميني، ولايت فقيه، ص28_30.

دون القيام بدراسة شاملة وواسعة النطاق في هذا المجال[1].

وفي معرض ردّه على سؤال لأحد الصحفيين الأجانب مفاده: كيف استطاع الإمام الجمع بين القيادة الدينية والسياسية؟ قال:

«إنّ مفهوم الدين والزعيم الديني في الثقافة الإسلامية يختلف اختلافًا جذريًا عنه في ثقافتكم التي تعتبر الدين مجرد علاقة شخصية ومعنوية بين الإنسان والله. ومن هذا المنطلق، تطرق الدين الإسلامي منذ ظهوره إلى الأنظمة الحاكمة في المجتمع، وكان لديه أنظمة اجتماعية واقتصادية وثقافية خاصة وضعت قوانين معينة لجميع الأبعاد والشؤون الفردية والاجتماعية، ولا تقبل غيرها من أجل سعادة المجتمع... بناءً على ذلك من الطبيعي أن يشتمل مفهوم الزعيم الديني على قيادة العلماء وتدبير جميع شؤون المجتمع؛ لأنّ الإسلام أخذ على عاتقه هداية المجتمع في جميع الشؤون والأبعاد»[2].

فنلاحظ أنّ الإمام أكد في هذه العبارة على أنّ في الإسلام نظامًا متكاملًا لقيادة المجتمع.

ومن بين الأنظمة المختلفة التي يمكن تصورها للمجتمع، أبدى الإمام عناية خاصة بالنظام الاقتصادي في الإسلام؛ ولذا لفت كرارًا إلى الرؤية النظامية إلى أحكام الإسلام الاقتصادية والنظام الاقتصادي في الإسلام، وشدد على لزوم أن يُنظر إلى النظام الاقتصادي في الإسلام على أنّه مرتبط بمجموع القوانين والأحكام في سائر الشؤون الفردية والاجتماعية للإنسان. فعلى سبيل المثال، ردّ على من سأله عن الأسس الاقتصادية في النظام الإسلامي بالقول:

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج9، ص309.

(2) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج5، ص389. وانظر كذلك: كلام الإمام في شرح حديث «... لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها» (روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص631_632).

«وافق الإسلام على الملكية، لكنّه أصدر تعاليم خاصة بشأن ما يتعلق به حق الملكية، وكذلك في طريقة ظهور هذا الحق والشروط اللازمة لذلك، وهذا ما يميز النظام الاقتصادي في الإسلام والعلاقات الاقتصادية في المجتمع الإسلامي عن العلاقات في النظام الاقتصادي الرأسمالي في عالمنا المعاصر... يجب النظر إلى النظام الاقتصادي في الإسلام ضمن مجموعة القوانين والأحكام الإسلامية في جميع المجالات والشؤون الفردية والاجتماعية. ومن المسلم به أنّه لا ولن يمكن حل جميع المشاكل في حياة البشر بنظر الإسلام بمجرد تنظيم العلاقات الاقتصادية بشكل معين؛ بل يجب حل المشاكل في النظام الإسلامي برمّته، ولا ينبغي الغفلة عن الأمور المعنوية؛ فإنّها مفتاح لحلها»[1].

ورأى في موضع آخر أنّ الإسلام يمتلك نظامًا اقتصاديًّا مستقلًّا، وأوصى العلماء والخبراء والباحثين المسلمين قائلًا:

«يقع على عاتق علماء الإسلام والباحثين والخبراء المسلمين العمل على استبدال النظام الاقتصادي الفاسد السائد في العالم الإسلامي، ووضع خطط بنّاءة وإطلاق مشاريع تؤمّن مصالح المحرومين، وتحرر المستضعفين في العالم والمسلمين من الفقر وشظف العيش. على أنّه يتعذر تنفيذ مقاصد الإسلام في العالم، لا سيما تطبيق الخطط الاقتصادية والتصدي للاقتصاد الرأسمالي الشرقي والاشتراكي الغربي السقيم، من دون حكومة الإسلام في جميع المجالات»[2].

د- تأثير النظرة الاجتماعية على كيفية الاستنباط

من النتائج المترتبة على النظرة الاجتماعية للفقه، تأثيره على كيفية

---

(1) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج5، ص436-437.

(2) المصدر نفسه، ج20، ص340.

الاستنباط من أدلة الأحكام. فذهب الفقهاء الذين طغى عليهم الطابع الفردي إلى اعتبار أدلة عدد من الأحكام مدارك لأحكام فردية فقط، بينما استنبط الفقهاء الذين يمتلكون نظرة أوسع من أدلة تلك الأحكام أحكامًا حكومية-سياسية أيضًا، وسنستعرض أدناه أمثلة على تأثير الرؤية الاجتماعية وغير الاجتماعية:

1- قاعدة نفي السبيل

إنّ قاعدة نفي السبيل من القواعد الفقهية المعروفة التي يُعتمد عليها كدليل لعدد من الأحكام. وقد استند بعض الفقهاء ممن ينظرون من زاوية الرؤية الفردية على هذه القاعدة لاستنباط الأحكام الفردية فقط[1]، فمثلًا، ذكر السيد مير فتاح حسيني مراغي عند بحثه هذه القاعدة أكثر من عشرين حكمًا فقهيًا، لكنّ جميع تلك الأحكام فاقدة للرؤية الاجتماعية لهذه القاعدة[2].

وخلافًا لذلك، استفاد الفقهاء الذين يؤمنون بالنظرة الاجتماعية والسياسية من هذا المستند في استنباط كثير من الأحكام السياسية. فعلى سبيل المثال، أورد الإمام الخميني (قده) في «تحرير الوسيلة»، كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، مسائل سياسية وحكومية كثيرة مستندها هذه القاعدة، فأفرد فيه فصلًا تحت عنوان «فصل في الدفاع»، وقسم فيه الدفاع إلى قسمين: «الدفاع عن كيان الإسلام وحدوده»، «الدفاع عن نفس الإنسان»، ثم ذكر للقسم الأول عشر مسائل اشتملت على فروع مختلفة،

---

(1) انظر: مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج2، ص466؛ ضياء الدين العراقي، **مقالات الأصول**، ج2، ص329؛ محمد حسين النائيني، **فوائد الأصول**، ج3، ص221.

(2) انظر: عبد الفتاح مراغي، **العناوين**، ج2، ص350-360، خاصة ص350-352؛ محمد حسين النائيني، **منية الطالب في شرح المكاسب**، ج3، ص128؛ أحمد الخوانساري، **جامع المدارك**، ج3، ص168 و 234؛ محمد الحسيني الروحاني، **المرتقى إلى الفقه الأرقى**، ج1، ص22؛ محمد صادق الحسيني الروحاني، **فقه الصادق**، ج18، ص402.

جلّها مستفاد من قاعدة نفي السبيل المذكورة، وكمثال على ذلك قال في المسألة الرابعة:

«لو خيف على حوزة الإسلام من الاستيلاء السياسي والاقتصادي المنجرّ إلى أسرهم السياسي والاقتصادي، ووهن الإسلام والمسلمين وضعفهم، يجب الدفاع بالوسائل المشابهة والمقاومة السلبية، كترك شراء أمتعتهم، وترك استعمالها، وترك المراودة والمعاملة معهم مطلقًا»[1].

2ـ الخمس والأنفال والزكاة

يكون الخمس والأنفال بمقتضى النظرة الفردية إلى أدلة الأحكام للإمام المعصوم. فعلى سبيل المثال، قال الشيخ الكليني في تحليله لهذا الموضوع:

«إنّ الله تبارك وتعالى جعل الدنيا كلها بأسرها لخليفته... فكانت الدنيا بأسرها لآدم، وصارت بعده لأبرار ولده وخلفائه، فما غلب عليه أعداؤهم ثم رجع إليهم بحرب أو غلبة سُمّي فيئًا، وهو أن يفيء إليهم بغلبة وحرب... فهو لله وللرسول ولقرابة الرسول، فهذا هو الفيء الراجع، وإنّما يكون الراجع ما كان في يد غيرهم، فأُخذ منهم بالسيف، وأما ما رجع إليهم من غير أن يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهو الأنفال، هو لله وللرسول خاصة»[2].

وقال الشيخ الأنصاري في مجال وجوب دفع الخمس في عصر الغيبة إلى الفقيه المجتهد أو عدم إمكانه:

«ربما أمكن القول بوجوب الدفع إلى المجتهد؛ نظرًا إلى عموم نيابته، وكونه حجة الإمام على الرعية، وأمينًا عنه، وخليفة له، كما استفيد

---

(1) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص461ـ462.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص538؛ وانظر كذلك تحليل صاحب الجواهر في هذا الصدد: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج6، ص3.

ذلك كله من الأخبار»[1].

غير أنّه أشكل على هذا الاستدلال قائلًا:

«لكنّ الإنصاف أنّ ظاهر تلك الأدلة ولاية الفقيه عن الإمام (ع) على الأمور العامة، لا مثل خصوص أمواله (ع) وأولاده مثلًا»[2].

يقسّم الخمس بمقتضى هذه النظرة إلى ستة أقسام، وتُصرف هذه الأقسام في محالها. فهذه هي الرؤية الغالبة في أوساط فقهاء الإمامية ممن لا يلتزمون بالنظرة الاجتماعية بشأن الخمس ومصرفه. وعلى سبيل المثال، قال السيد اليزدي في العروة الوثقى:

«يقسّم الخمس ستة أسهم على الأصح: سهم لله سبحانه، وسهم للنبي (ص) وسهم للإمام (ع)، وهذه الثلاثة الآن لصاحب الزمان (أرواحنا له الفداء وعجل الله تعالى فرجه)، وثلاثة للأيتام والمساكين وأبناء السبيل»[3].

على أنّ أغلب فقهاء الإمامية أفتوا بذلك[4]؛ لكنّ الإمام الخميني (قده)

---

(1) انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج27، ص136 فصاعدًا.

(2) مرتضى الأنصاري، **كتاب الخمس**، ج11، ص238 (مؤتمر الشيخ الأنصاري).

(3) محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، **العروة الوثقى**، ج2، ص403.

(4) انظر: محمد بن محمد (الشيخ المفيد)، **المقنعة**، ص277؛ محمد بن الحسن الطوسي، **الرسائل العشر**، ص207؛ عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، **المهذب**، ج1، ص180؛ أحمد بن فهد الحلي، **المهذب البارع في شرح المختصر النافع**، ج1، ص561؛ جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **المعتبر في شرح المختصر**، ج2، ص628؛ يحيى بن سعيد الحلي، **الجامع للشرائع**، ص150؛ حسن الآبي، **كشف الرموز في شرح المختصر النافع**، ج1، ص268؛ محمد باقر السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص44؛ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، ج12، ص369؛ جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ج2، ص362؛ علي الطباطبائي، **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، ج5، ص282؛ محسن الطباطبائي الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج9، ص567؛ أبو القاسم الخوئي، **مستند العروة الوثقى**، ج1، ص306.

لما كان يمتلك نظرة اجتماعية إلى الخمس ويرى أنّه شُرّع لإدارة المجتمع[1]، كان له تفسير آخر لأدلة الخمس، فقال في كيفية تقسيمه:

«النصف من الخمس الذي للأصناف الثلاثة المتقدمة [الأيتام، المساكين، أبناء السبيل] أمره بيد الحاكم على الأحوط، فلا بدّ إما من الإيصال إليه أو الصرف بإذنه وأمره على الأحوط لو لم يكن الأقوى. كما إنّ النصف الذي للإمام (ع) أمره راجع إلى الحاكم، فلا بدّ من الإيصال إليه حتى يصرفه في ما يكون مصرفه بحسب نظره وفتواه، أو الصرف بإذنه في ما عيّن له من المصرف، ويشكل دفعه إلى غير من يقلده إلا إذا كان المصرف عنده هو المصرف عند مقلده كمّا وكيفًا، أو يعمل على طبق نظره»[2].

وفي كتاب «البيع»، بحث حدود ولاية الفقيه، واختار ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين (ع) في جميع ما ثبتت لهم الولاية فيه[3]، ثم بحث حكم الخمس فقال:

«بناءً على كونه ملكًا للإمام (ع)، لا دليل على ولاية الفقيه عليه... والذي يظهر لي من مجموع الأدلّة في مطلق الخمس ـ سواء فيه سهم الإمام (ع) أم سهم السادة ـ غير ما أفادوا.

أمّا في سهم السادة؛ فلأنّه لا شبهة في أنّهم مصرف له، لا أنّهم مالكون لجميع السهام الثلاثة؛ ضرورة أنّ الفقر شرط في أخذه... وبعبارة أُخرى: إنّه على الوالي أن يعطي السادة مؤونة سنتهم من السهام الثلاثة، فلو زادت عن مؤونتهم كانت للوالي، ولو نقصت عنها كان عليه جبران النقص من سائر ما في بيت المال، كما دلّ عليه الدليل،

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص31ـ32؛ روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج10، ص18.

(2) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص345، المسألة 7.

(3) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص653.

ولا شبهة في أنّ نصف الخمس يزيد عن حاجة السادة بما لا يحصى...

وأمّا في سهم الإمام (ع)؛ فلأنّ المفهوم من الكتاب والسنّة أنّ رسول الله (ص) ـ وكذا الأئمّة الطاهرين (ع)ـ أولياء التصرّف في السهم كلّ في عصره، لا أنّه ملك لهم. فقوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ ...﴾[1] إلى آخره، ظاهر في ما ذكرناه عند التأمّل؛ فإنّه لا إشكال في أنّ مالكيّته تعالى للسهم ليست كمالكيّة زيد لثوبه، أي المالكيّة الاعتباريّة؛ ضرورة عدم اعتبار العقلاء الملكيّة ـ بهذا المعنى ـ له تعالى، بحيث لو وكّل رسول الله (ص) ببيعه خرج عن ملكه، ودخل ثمنه فيه، وهذا واضح. مع أنّ اعتبار الملكيّة الاعتباريّة له تعالى ولرسول الله ـ معًا ـ غير معقول، لا عرضًا، ولا طولًا... والملكيّة التكوينيّة التي قد تمور في بعض الألسن مورًا، ممّا لا صحّة لها في مثل المقام الذي هو مقام بيان حكم فقهيّ عقلائيّ، لا بيان الدقائق الفلسفيّة والعرفانيّة. مع أنّ القرائن قائمة على عدم إرادتها.

وأمّا مالكيّة التصرّف والأولويّة من كلّ أحد، فلا مانع من اعتبارها له تعالى عند العقلاء؛ بل يرى العقلاء أنّه تعالى أولى بالتصرّف في كلّ مال ونفس... فقوله تعالى: ﴿ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ ﴾ معناه أنّه تعالى وليّ أمره، فحينئذ إن حمل قوله تعالى: ﴿ وَلِلرَّسُولِ﴾ على ولاية التصرّف، فلا إشكال فيه بحسب اعتبار العقلاء، ولاَ بحسب ظواهر الأدلّة ولوازمها. وتؤكّده وحدة السياق؛ ضرورة أنّ التفكيك خلاف الظاهر يحتاج إلى دلالة.

وأمّا إن حُمل على الملكيّة الاعتباريّة، بحيث يكون رسول الله (ص) مالكًا نحو مالكيّته الشخصيّة لثوبه وفرسه، فمع أنّه يستلزم التفكيك المخالف للظاهر، مخالف للنصّ والفتوى فإنّ كونه له ـ بهذا المعنى ـ

---

(1) سورة الأنفال: الآية 41.

لازمه التوريث لورثته، والأخبار المتظافرة تدلّ على أنّ ما لرسول الله (ص) للإمام بعده»[1].

وقال في كتاب آخر:

«يستفاد من الضرائب التي فرضها الإسلام وخطط الموازنة التي وضعها أنّها لا ترمي إلى سدّ رمق الفقراء والسادة المعوزين فقط؛ بل تهدف إلى تشكيل حكومة وتوفير المصارف الضرورية لدولة كبرى:

فمثلًا، يعتبر الخمس من العوائد الضخمة التي تصب في بيت المال وتشكل أحد أقسام الميزانية. وبحسب ما يمليه علينا مذهبنا، يؤخذ [الخمس] من جميع الفوائد الزراعية والتجارية والثروات الطبيعية، وبصورة عامة من جميع الأرباح والعوائد بشكل عادل...

ومن البديهي أنّ دخلًا عظيمًا كهذا كفيل بإدارة الدولة الإسلامية وتأمين جميع احتياجاتها المالية. فلو أخذنا بالاعتبار خمس دخل البلدان الإسلامية أو العالم برمّته -على فرض كونه تحت مظلّة النظام الإسلامي- يتضح أنّ وضع هذا النحو من الضرائب ليس لمجرد رفع احتياجات السادة ورجال الدين؛ بل الموضوع أهم من ذلك بكثير، فالغرض هو رفع الاحتياج المالي للمؤسسات الحكومية الضخمة. فلو تحقق تشكيل الحكومة الإسلامية لوجب إدارتها بتلك الضرائب التي تمتلكها، أي الخمس والزكاة -وإن قلّت- والجزية والخراجات (الضرائب على الأراضي الزراعية)»[2].

وأما الزكاة فقد ذهب ذوو النظرة الفردية من الفقهاء إلى أنّه يجب على المالك نفسه دفع الزكاة إلى المستحقين في عصر الغيبة وتعذر الوصول إلى الإمام[3]؛

---

(1) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص655-660.

(2) روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص31-32.

(3) انظر: عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، **المهذب**، ج1، ص171؛ حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، ج3، ص232.

بل حتى في زمن حضور الإمام، قالت طائفة من الفقهاء بأنّه يجوز للمالك دفع زكاته إلى المستحق مباشرة، ولا يلزم كونها عن طريق الإمام، وإن كان الأولى دفعها إلى الإمام؛ بل قال بعضهم: لو طلب الإمام المال الزكوي، ولكنّ المكلف لم يدفعه إليه بل وزّعه بنفسه، فإنه تبرأ ذمته أيضًا[1].

بينما أثبت الإمام الخميني (قده) الذي كانت لديه نظرة اجتماعية للفقه أنّ الخمس كله من بيت المال، وليس الحاكم إلا وليّ للتصرف فيه، وليس مالكًا له، فقال بشأن الزكاة:

«كما إنّ أمر الزكوات بيده في عصره، يجعل السهام في مصارفها حسب ما يرى من المصالح»[2].

وكذا الحال بالنسبة إلى الأنفال، حيث تعامل معها الفقهاء الذين يتبنّون نظرة فردية إلى الفقه بالطريقة نفسها التي تعاملوا فيها مع الخمس. فعلى سبيل المثال، قال العلامة الحلي في هذا الصدد:

«اختلف علماؤنا في مستحقات الإمام (ع) في حال الغيبة من الأخماس والأنفال وغيرها»[3].

وبعدما نقل كلمات عدد كبير من الفقهاء في هذا المجال، خلص إلى أنّ الأنفال ملك شخصي للإمام[4]. كما تبنّى هذه الرؤية عددٌ من فقهاء الإمامية، تصريحًا أو تلويحًا[5].

---

(1) انظر: جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **شرائع الإسلام**، ج1، ص124.

(2) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص662. وأكد على هذا الأمر في خطاباته أيضًا، مبينًا أنّ الزكاة وضعت لإدارة الدولة (انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج10، ص18).

(3) حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، ج3، ص347.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج3، ص354.

(5) انظر: محمد بن محمد (الشيخ المفيد)، **المقنعة**، ص285؛ محمد بن الحسن الطوسي، **النهاية**، ج1، ص451؛ محمد بن الحسن الطوسي، **المبسوط في فقه الإمامية**، ج1، ص264؛ محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ص173؛ محمد بن علي (ابن حمزة الديلمي)، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، ص137؛ محمد بن إدريس الحلي، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، ج1، ص419؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج16، ص134 فصاعدًا.

لكنّ الإمام الذي كانت له نظرة اجتماعية إلى الفقه قال في موضوع الأنفال:

«والظاهر أنّ الأنفال أيضًا لم تكن ملكًا لرسول الله والأئمّة (صلوات الله عليهم أجمعين)؛ بل لهم ملك التصرّف، وبيانه يظهر ممّا تقدّم [في الخمس]»[1].

وتبنّى بعض تلامذته هذا القول أيضًا[2].

على أنّ ثمة اختلافًا يسيرًا في رأي الإمام قبل تدريس بحوث ولاية الفقيه وبعده؛ ففي كتاب «تحرير الوسيلة» الذي ألّفه قبل تدريس مباحث ولاية الفقيه، قال جريًا على رأي المشهور:

«النصف من الخمس الذي للأصناف الثلاثة المتقدمة أمره بيد الحاكم على الأحوط، فلا بدّ إما من الإيصال إليه أو الصرف بإذنه وأمره على الأحوط، لو لم يكن الأقوى، كما إنّ النصف الذي للإمام (ع) أمره راجع إلى الحاكم»[3].

غير أنّه قال في «كتاب البيع»:

«من تدبّر في مفاد الآية والروايات، يظهر له أنّ الخمس بجميع سهامه من بيت المال، والوالي وليّ التصرّف فيه، ونظره متّبع بحسب المصالح العامّة للمسلمين، وعليه إدارة معاش الطوائف الثلاث من السهم المقرّر ارتزاقهم منه حسب ما يرى»[4].

وقال بشأن الزكاة في «كتاب البيع» أيضًا:

---

(1) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص662.

(2) انظر: مرتضى الأنصاري، **كتاب الخمس**، ص351؛ حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص103ـ104؛ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص534.

(3) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص345، المسألة 7.

(4) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص662.

«أمر الزكوات بيده في عصره، يجعل السهام في مصارفها حسب ما يرى من المصالح»[1].

بينما ذكر في «تحرير الوسيلة» بأنّه أفضل وأحوط، فقال:

«الأفضل بل الأحوط دفع الزكاة إلى الفقيه في عصر الغيبة، سيما إذا طلبها... وإن كان الأقوى عدم وجوبه»[2].

وبشأن الأنفال قال في «تحرير الوسيلة»:

«الظاهر إباحة جميع الأنفال للشيعة في زمن الغيبة على وجه يجري عليها حكم الملك، من غير فرق بين الغني منهم والفقير»[3].

هذا في الوقت الذي ذكر في كتاب بعثه إلى أحد تلامذته أنّه يترتب على هذه الإباحة نتائج لا يمكن الالتزام بها[4].

3ـ قاعدة «لا ضرر»

من الأدلة الأخرى التي اختلف حولها الفقهاء، قاعدة «لا ضرر»؛ فذهب الفقهاء القائلون بالنظرة الفردية إلى أنّ المراد من الضرر هنا هو الضرر الشخصي فقط؛ وعلى هذا الأساس طرحوا الإشكال الآتي: ما النسبة بين هذا الحديث الذي مفاده عدم تشريع الحكم الضرري وبين أحكام من قبيل وجوب الجهاد والزكاة والخمس وسائر التكاليف الموجبة لنقص الأموال أو زهاق الأرواح[5]؟

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص662.

(2) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص324، المسألة 5. لكنّه أضاف قائلًا: «إلا إذا حكم [الفقيه] بالدفع إليه لمصلحة الإسلام أو المسلمين، فيجب اتباعه وإن لم يكن مقلدًا له».

(3) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص348.

(4) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص150ـ151.

(5) انظر: عبد الفتاح مراغي، **العناوين**، ج1، ص312؛ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج2، ص537ـ538؛ علي السيستاني، **قاعدة لا ضرر**، ص219.

لكنّ الإمام الخميني (قده) أورد عند بحث مفاد حديث «لا ضرر» مقدمات، هي:

أ- إنّ لرسول الله (ص) في الأمة شؤونًا ثلاثة: أحدها النبوّة والرسالة، أي تبليغ الأحكام الإلهية. ثانيها مقام السلطنة والرئاسة والسياسة. ثالثها مقام القضاء والحكومة الشرعية.

ب- كلّ ما ورد عن رسول اللّه وأمير المؤمنين بلفظ «قضى» أو «حكم» أو «أمر» وأمثالها ليس المراد منه بيان الحكم الشرعي؛ بل الظاهر من تلك الألفاظ هو أنّه قضى أو أمر أو حكم من حيث إنّه سلطان وأمير، أو من حيث إنّه قاضٍ وحاكم شرعي، لامن حيث إنّه مبلِّغ للحرام والحلال.

ج- قد يعبّر في مقام الأوامر الصادرة عنه (ص) أو عن أمير المؤمنين (ع) -بما أنّهما السلطان والحاكم- بغير الألفاظ المتقدّمة، فيقال: قال رسول اللّه أو قال أمير المؤمنين، لكنّ قرينة الحال والمقام تقتضي الحمل على الأمر المولوي أو القضاء وفصل الخصومة[1].

ثمّ قال بعد هذه المقدمات:

«اتّضح أنّ لفظة «قضى» أو «حكم» أو «أمر» ظاهرة في كون المقضيّ به من أحكام رسول اللّه بما أنّه سلطان أو قاضٍ، وليس من قبيل تبليغ أحكام اللّه وكشف مراده تعالى. والمقام ليس من قبيل القضاء وفصل الخصومة، كما هو واضح، فيكون قولُه: «قضى أن لا ضرَرَ ولا ضِرار» ظاهرًا في أنّه من أحكامه بما أنّه سلطان، وأنّه نهى عن الضرر والضِّرار بما أنّه سائس الأُمة ورئيس الملّة وسلطانهم وأميرهم؛ فيكون مفاده أنّه حكم رسول اللّه وأمر بأن لا يضرَّ أحد أحدًا، ولا يجعله في ضيق وحرج ومشقّة، فيجب على الأُمّة طاعة هذا النهي المولوي السلطاني

(1) انظر: روح الله الخميني، بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر، ص107-108.

بما أنها طاعة السلطان المفترض الطاعة»[1].

ومن هنا، ووفقًا لرؤيته الاجتماعية، يرى أنّ مفاد هذا الحديث هو حكم النبي (ص) من موقع السلطان، ويرفض كلام من ذهب إلى أنّه حكم إرشادي[2].

هـ- فاعلية الفقه

من النقاط التي يمكن اعتبارها من خصائص الفقه الاجتماعي، فاعلية الفقه في الاجتهاد المتداول، حيث لا علاقة للفقيه في الرؤية غير الاجتماعية بفاعلية الحكم المستنبَط نفيًا وإثباتًا؛ بل غاية همّه هو العثور على طريق لإثبات حجية الأحكام المستنبَطة.

لكنّ الذي يهمّ المشرّع والحقوقي في القانون هو مدى فاعلية القانون وتلبيته لحاجات المجتمع ورفع المشاكل التي تعترض سبيله؛ ومن هذا المنطلق لا يمكن للقانون تجاهل ذلك، وليس للمشرّع أن يقول: لا صلة لي بجدارة القانون ومسؤوليته نفيًا وإثباتًا[3].

ومن اللوازم المنطقية لهذا القول، أنّ علم الفقه علم دنيوي كفيل بإدارة حياة الإنسان في هذا العالم، ويهدف إلى إدارة النظام الاجتماعي

---

(1) المصدر نفسه، ص109.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص109.

(3) يبدو أنّ ثمة فرقًا آخر بين الفقه والقانون؛ إذ إنّ الشريعة والأحكام المستنبطة منها (الفقه) غير محدودة بزمان أو مكان خاص، وقد قال الإمام في هذا الخصوص: «ومن الواضح أنّ المسائل الفقهية لا تختص ببيئة دون أخرى ولا بزمان دون زمان» (روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج5، ص183؛ وانظر: روح الله الخميني، **كشف اسرار**، ص293). خلافًا للقضايا القانونية الخاصة غالبًا، ولا أقل ترتبط بمجتمع خاص مقيد بعنصري الزمان والمكان، مثلما لوّح بعض الخبراء القانونيين بذلك (انظر: عبد المنعم فرج الصدة، **أصول القانون**، ص15). كما أشار الإمام الخميني (قده) إلى هذا الأمر في ثنايا كلماته (انظر: روح الله الخميني، **كشف اسرار**، ص295). وفي الحقيقة، إنّ القانون نظير الحكم الولائي الذي يصدر عن الحاكم الإسلامي.

والحكومي؛ ولهذا السبب وجب أن يكون الفقه فاعلًا وقويًا، ولا ينظر إلى مشاكل المجتمع فحسب؛ بل لا بدّ من أن يكون حساسًا أيضًا.

وخلاصة القول إما أن يذهب الفقيه إلى اعتبار علم الفقه علمًا أخرويًا فقط، فتظهر نتائج القوانين والأحكام في الآخرة فقط، وعندئذ لا تقع عليه أي مسؤولية تجاه نتائج الأحكام الدنيوية؛ وإما أن يعتبرة علمًا دنيويًّا أيضًا، قادرًا على إدارة المجتمع. وفي هذه الحالة، ليس له إدارة الظهر لما يترتب على استنباطاته من نتائج دنيوية، والإغضاء عن فاعلية الفقه تجاه حل المشاكل الموجودة.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول: أهم ما يختلج في صدر الفقيه في النظرة الاجتماعية إلى الفقه هو فاعلية ذلك الفقه، فلا يستنبط الأحكام إلا في ضوء كونها فاعلة ومؤثرة. وحيث إنّ الإمام الخميني (قده) يرى الفقه قانون المعاش والمعاد[1]، اعتبر التدبير وإدارة حياة الإنسان في الدنيا، والقدرة على تلبية احتياجات الفرد والمجتمع وحل مشاكلهم، من أهم رسائل الاجتهاد والتفقه في الدين. وهذا ما زخرت به جميع خطاباته وكلماته، ولكن بتعابير مختلفة؛ فمثلًا قال في رسالة إلى علماء الدين والحوزة العلمية:

«لا يستطيع رجال الدين إدراك أنّ الاجتهاد بالمعنى المصطلح غير كافٍ لإدارة المجتمع ما لم يكن لهم حضور قوي وفعال في جميع المشاكل القائمة. فيجب أن يمسك العلماء والحوزة العلمية بنبض التفكير ويعوا حاجة المجتمع في المستقبل، وأن يسبقوا الأحداث ويستعدوا للردّ المناسب دائمًا»[2].

---

(1) «... علم الفقه الذي هو قانون المعاش والمعاد» (الاجتهاد والتقليد، ص12)؛ وانظر كذلك: روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص12؛ روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج4، ص31؛ ج5، ص170؛ ج6، ص41؛ ج11، ص451.

(2) المصدر نفسه، ج21، ص292.

وذكر في ملاحظة لمجلس صيانة الدستور بأنّ من جملة ما يثير قلقه وخشيته اتهام الفقه الإسلامي بعدم الفاعلية وعدم القدرة على إدارة المجتمع؛ ولذا ـ فإلى جانب الهاجس الذي يراوده في عدم ارتكاب مخالفة شرعية ـ أشار إلى مخاوفه من عدم فاعلية الفقه، فقال:

«في الوقت الذي يجب عليكم أن تسخّروا كل طاقاتكم للحيلولة دون وقوع مخالفة شرعية، أبعد الله ذلك اليوم، ينبغي أن تبذلوا ما في وسعكم لمنع اتهام الإسلام ـ لا قدّر الله ـ بعدم القدرة على إدارة العالم والإخفاق في المجالات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والسياسية»[1].

وفي موضع آخر، عدّ الهدف الأساس للحكومة إجراء الأحكام الفقهية في أبعاد الحياة المختلفة، الفردية والاجتماعية، مؤكدًا على ضرورة كون الفقه ملبّيًا للاحتياجات وقادرًا على حل جميع المشكلات في المجتمع، قائلًا:

«الدولة في نظر المجتهد الحقيقي فلسفة عملية للفقه برمّته في جميع زوايا الحياة البشرية، كما إنّها تبيّن الجانب العملي للفقه في التعاطي مع جميع المشاكل والمعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. إنّ الفقه يمثل النظرية الواقعية والكاملة لإدارة حياة الإنسان من المهد إلى اللحد»[2].

ومن أهم خصائص الفقه في نظره، امتلاكه حلولًا لجميع مشاكل المجتمع:

«الهدف الأساس كيف نستطيع تطبيق الأصول الرصينة للفقه في عمل الأفراد والمجتمع، والحصول على حلول للمشاكل. علمًا أنّ هذا هو أشد ما يخشاه الاستكبار، بأن يتّصف الفقه والاجتهاد بالجانب

---

(1) المصدر نفسه، ص218.

(2) المصدر نفسه، ص289.

العملي والموضوعي، ويمنح المسلمين القدرة على التعامل... إنّ جميع مؤمرات الاستكبار ضدنا، بدءًا بالحرب المفروضة وانتهاءً بالحصار الاقتصادي وغيره، ترمي إلى منعنا من القول: إنّ الإسلام يلبّي احتياجات المجتمع»[1].

يبدو أنّ هذه النقطة تمثل أحد النقاط المحورية البارزة لمدرسته الفقهية والاجتهادية، وهو ما يميز اجتهاده وفقهه عن الفقه المتداول في الحوزات العلمية؛ وعليه فعلى الرغم من اشتغاله لسنوات مديدة في التدريس والبحث العلمي في مجال الفقه المتداول والاجتهاد المصطلح، أكد على أنّه غير كافٍ لإدارة المجتمع وتدبير شؤونه، لافتًا إلى أنّ المعرفة الصحيحة بمصالح المجتمع من أهم أركان الاجتهاد المنشود. فقال في أحد بياناته بعدما ذكر أكثر من أربعين موضوع يُحتاج إليه في الاجتهاد الجديد:

«... لذا يجب أن يكون باب الاجتهاد مفتوحًا دائمًا في الحكومة الإسلامية... لكنّ المهم هو المعرفة الصحيحة للحكومة والمجتمع اللذين يمكّنان النظام الإسلامي من التخطيط لصالح المسلمين، وهذا ما يتطلب الوحدة في المنهج والعمل. وهنا لا يكفي الاجتهاد المصطلح في الحوزات العلمية؛ بل لو كان شخصٌ ما أعلم من سواه في العلوم المعهودة في الحوزة، لكنّه لم يتمكن من تشخيص مصلحة المجتمع، أو أخفق في تمييز الأشخاص الصالحين والمفيدين عن الأفراد غير الصالحين، وبصورة عامة كان فاقدًا للوعي الصحيح والقدرة على اتخاذ القرار على الصعيد الاجتماعي والسياسي، فمثل هذا الشخص ليس مجتهدًا في القضايا الاجتماعية والحكومية، ولا يستطيع الأخذ بزمام الأمور في المجتمع»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص289_290.

(2) المصدر نفسه، ص177_178.

و- طريقية الأحكام بالنسبة إلى الأهداف والقيم الدينية

من الأسئلة الأساسية في الاجتهاد هو: ما الصلة بين الأحكام الفقهية والأهداف والقيم الدينية؟

فريق من الفقهاء لم يلحظ وجود علاقة بين الأحكام الفقهية وأهداف الدين، أو عندما يلحظ ذلك الارتباط لا يستفيد منه للتعرف على هذه الأهداف وجعلها مؤثرة في الاجتهاد، ولا يرى قيمة للمحاولات العقلانية في هذا المجال؛ وعلى هذا الأساس، لم يهتم هذا الفريق في عمله الاجتهادي بمعرفة تلك النسبة، ولم يحدد آلية لجعل أهداف الدين مؤثرة في الاجتهاد.

على أنّ الاجتهاد المتداول والمصطلح يتبنى هذه الرؤية إلى حدٍّ ما، وإن وجدت اختلافات جزئية ويسيرة بين أتباعه؛ بيد أنّ الجميع متفقون على أنّه لا سبيلَ للعقل لمعرفة أهداف الدين والاستفادة منها في الاجتهاد[1]؛ لذا فإنّهم لا يستفيدون في منهجهم الاستنباطي من أهداف الدين.

وفي المقابل، ثمة فريق من الفقهاء يرى أنّ الأحكام الفقهية تشكل مقدمة لأهداف الدين؛ بمعنى أنّ الأحكام الفقهية جُعلت للتوصل إلى أهداف معينة، وما تلك الأهداف في الحقيقة إلا الهدف السامي للدين[2]؛ ولذا لا يمكن تجاهل تلك الأهداف في الاستنباط؛ بل إنّ أهداف الدين عبارة عن معايير وأطر يجب على المجتهد الاعتماد عليها في استنباطه ومعرفة صحته وسقمه بواسطتها.

وبحسب الإمام الخميني (قده)، تمثل الأحكام الفقهية أهدافًا متوسطة

---

(1) انظر: أبو القاسم الخوئي، **مصباح الأصول**، ج2، ص55.

(2) انظر: محمد مهدي النراقي، **جامع السعادات**، ج1، ص26؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص117.

جُعلت لتحقيق أهداف عليا من قبيل العدالة. ومن هنا يقول في أحد تعابيره ذيل حديث «**اللهمّ ارحم خلفائي**»:

«الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها؛ بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأُمور آليّة لإجرائها وبسط العدالة»[1].

وقال في موضع آخر ذيل حديث: «**الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا**»:

«معنى كلمة «أمين» أنّ الفقهاء ينفذون جميع الأمور التي أقرها الإسلام بأمانة، لا أن ينقلوا المسائل الفقهية فقط؛ أوَ كان الإمام يذكر المسائل ويبيّن الأحكام والقوانين فقط؟ وهل كان الأنبياء ينقلون المسائل ليكون الفقهاء أمناءهم في نقلها؟ نعم، ذكر المسائل وبيان الأحكام والقوانين من الواجبات الفقهية، لكنّ الإسلام ينظر إلى الإسلام نظرة «آلية»، أي يعتبره آلة ووسيلة لتحقق العدالة في المجتمع، ويرى أنّه وسيلة للإصلاح العقدي والأخلاقي وتهذيب الإنسان»[2].

واستفاد الإمام من أهداف الدين في بحوثه الاستنباطية أيضًا، ومن جملة ذلك بحث الحيلة في الربا.

ففي هذا المجال، ذهب بعض الفقهاء إلى جواز الحيلة فرارًا من حكم الربا[3]، اعتمادًا على بعض الروايات[4] التي اعتبروها تامة وفقًا لموازين

---

(1) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص633.

(2) روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص73.

(3) انظر: محسن الفيض الكاشاني، **مفاتيح الشرائع**، ج3، ص333؛ محمد بن حسن (أبو القاسم القمي)، **جامع الشتات**، ج4، ص463.

(4) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج5، ص246_247؛ محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج7، ص104.

علم الرجال؛ لكنّ الإمام لما استفاد من الكتاب والسنة أنّ الربا ظلم[1]، وعدّ الظلم والعدل بمستوى أهداف الدين، وحيث أكدت الروايات أنّ الظلم أحد أسباب تحريم الربا، فقد ذكر أنّ روايات الحيلة هروبًا من الربا مخالفة لهذه التعليلات، وأنّ مخالفة أهداف الشارع أحد أسباب عدم قابلية هذه الروايات للاستنباط والإفتاء[2]، وأضاف قائلًا:

«ومن تأمّل في الآيات والروايات الواردة في باب الربا... لعلم أنّه لا يحلّ ولا يجوز بالتخلّص منه بتغيير العبارة أو العنوان، مع بقاء واقع الربا على حاله»[3].

ثم أورد عددًا من الروايات التي أشارت إلى تحريم الربا، وقال:

«فهل ترى يدفع الظلم والفساد وفناء الأموال باختلاف كلمة، مع بقاء ذلك على حاله»[4]؟

كما إنّ الشهيد مطهري اعتبر النسبة بين القيم العليا ـ كالعدالة ـ وأحكام الدين كالنسبة بين المقياس والأمر الذي يحتاج إلى التقييم، وبيّن مراده من المقياس بالقول:

«إنّ مبدأ العدل من مقاييس الإسلام، ولا بدّ من أن نرى أيّ شيء ينطبق عليه. ثم إنّ العدل يقع في سلسلة علل الأحكام، لا في سلسلة المعلولات، وليس ما ذكره الدين عدل؛ بل ما هو عدل يذكره الدين، وهذا معنى كون العدل مقياسًا للدين»[5].

---

(1) انظر: روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص542ـ543.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج5، ص530.

(3) المصدر نفسه، ص527.

(4) المصدر نفسه، ص530.

(5) مرتضى مطهري، بررسى اجمالى مبانى اقتصاد اسلامى، ص14ـ15؛ وانظر كذلك: مرتضى مطهري، سيرى در نهج البلاغة، ص101 و108؛ محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص99؛ محمد حسين كاشف الغطاء، في السياسة والحكمة، ص19.

«نحن نؤمن بوجود روح وغرض وهدف للأحكام الإسلامية، وإنّا لعلى يقين بأنّ للإسلام هدفًا، وأنّه لن ينحرف عن هدفه أبدًا. ونحن نتساق مع هذا الهدف، ولا نتّبع المظهر والشكل والصورة في القضايا. فما إن فهمنا بأنّ الربا محرم، وأنّه لم يحرّم عبثًا، نعي أنّ حرمته لا تزول مهما حاولنا التلاعب بشكله وصورته؛ فماهية الربا ربا، وماهية الظلم ظلم»[1].

ز- الفقه وسيلة للإجراء

من أبرز خصائص الفقه الإسلامي، الإيمان بالله والاعتقاد بأنّ مصادره مستمدة من الوحي[2]، وهذا ما أدى إلى امتلاكه وسيلة داخلية لضمان تنفيذ أحكامه من قبل المؤمنين به، الأمر الذي قلّما يقوم به المواطنون في بلدٍ ما تجاه القوانين الموجودة في هذا البلد.

وذلك خلافًا لمواصفات الضوابط القانونية، حيث تتطلب وجود ضمان تنفيذ خارجي، بمعنى دعم تنفيذها من قبل الدولة. ومن هنا، قال أحد المستشارين القانونيين في هذا الصدد:

«لا بدّ لاستقرار العدل وتنظيم العلاقات الاجتماعية من أن يكون للناس بعضهم إزاء بعضهم الآخر حقوق وتكاليف، فمتى ما تعرض حقّ ما للإنتهاك أو الإنكار بادرت الدولة إلى إجرائه، بمعنى أن تستخدم القوة لإرساء النظام الضروري للحفاظ على المجتمع. وعليه، فامتلاك ضمان للتنفيذ يمثل أحد الخصائص اللازمة للقانون، وهذه هي الصفة التي تميز القاعدة القانونية عن سائر القواعد الاجتماعية، مثل القواعد الأخلاقية والدينية»[3].

---

(1) مرتضى مطهري، بيست گفتار، ص41-42.

(2) فعلى سبيل المثال، ورد في حكم الخمس: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ﴾ (سورة الأنفال: الآية 41).

(3) ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق، ج1، ص523؛ وانظر كذلك: ص529-530.

وعلى هذا الأساس، تتسم النظرة الفردية إلى الفقه بالتأكيد على ضمان تنفيذ العمل بالأحكام من الداخل، وربما يمكن اعتبار عنصر «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ـ وفقًا للنظرة الفردية طبعًا ـ من أشدّ العناصر التي توفر الأرضية اللازمة للعمل بالأحكام في ظل شروط خاصة[1] وإشراف خارجي بدلًا من الضمان الخارجي.

بينما يجري التأكيد في النظرة الاجتماعية على ضمان التنفيذ الخارجي للأحكام؛ بل إنّ التفسير المأثورة عن الإمامة والولاية يرتكز على تنفيذ الأحكام إلى حدٍّ كبير. قال الإمام الخميني (قده) في هذا المجال:

«نحن نؤمن بالولاية، ونعتقد أنّ النبي الأكرم (ص) يجب أن يعيّن خليفة من بعده، وقد عيّنه بالفعل... وإنّما يلزم عقلًا تعيين خليفة لأجل الحكومة، فنحن بحاجة إلى خليفة لتنفيذ القوانين؛ لأنّ القانون يحتاج إلى من ينفّذه، وهذا ما دأبت عليه جميع بلدان العالم؛ إذ لا طائل من مجرد تشريع القوانين، وهو لا يوفر السعادة للبشر؛ بل لا بدّ بعد تشريع القوانين من تشكيل سلطة تنفيذية. فثمّة نقص عند وجود التشريع أو الحكومة وفقد السلطة التنفيذية؛ ولهذا السبب دعا الإسلام إلى وجود سلطة تنفيذية إلى جانب تشريع القوانين، و «ولي الأمر» هو الذي يتصدى للسلطة التنفيذية لإجراء القوانين»[2].

---

(1) أشير في الكتب الفقهية إلى أربعة شروط لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: **الأول**: معرفة المعروف والمنكر؛ **الثاني**: احتمال ائتمار المأمور بالمعروف بالأمر، وانتهاء المنهي عن المنكر بالنهي؛ **الثالث**: أن يكون الفاعل مصرًّا على ترك المعروف، وارتكاب المنكر؛ **الرابع**: أن لا يلزم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضرر في النفس، أو في العرض، أو في المال، على الآمر، أو على غيره من المسلمين... وجليّ أنّ هذه الشروط، ولا سيّما الشرط الأخير، يضيق دائرة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى حدٍّ كبير. على أنّ بعض الفقهاء أضاف شرطًا خامسًا مفاده: أن يكون المعروف والمنكر منجّزًا في حقّ الفاعل، وهذا يضيق الدائرة أكثر فأكثر (انظر: أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج1، ص351).

(2) روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص20ـ21.

وعلى هذا الأساس، فمن جهة يولي الإمام عناية كبيرة للعناصر التي تساعد على كون الفقه وسيلة إجرائية وتنفيذية، فمن باب المثال لا يهتم بكل أنواع الخطر في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن جهة ثانية، يضيق دائرة تأثير العناصر التي تقف بوجه تطبيق الأحكام الفقهية؛ وذلك ليساعد على تطبيقها.

وفي موضوع التقية، قال الإمام:

«إنّما كانت التقية للحفاظ على الإسلام والمذهب، فلو لم يتّقوا لما بقي المذهب. والتقية مرتبطة بالفروع، فمثلًا [يقال:] توضأ بهذا الشكل ولا تتوضأ بذلك الشكل. وأما لو تعرضت أصول الإسلام وكيانه إلى الخطر فلا يبقى مجال للتقية والسكوت»[1].

ح- عدم غلبة الأحكام الفردية والعبادية

من الخصائص المهمة الأخرى للفقه الاجتماعي، عدم غلبة الأحكام الفردية والعبادية. وفي المقابل، يتميز الفقه المتداول والاجتهاد المصطلح بغلبة الأحكام الفردية والعبادية، حتى إنّ معظم البحوث العلمية للفقيه تدور مدار الحلول للمشاكل المرتبطة بالفقه الفردي والعبادي.

ومن هذا المنطلق، ازدادت الفروع والمسائل في بحوث الفقه الفردي

(1) المصدر نفسه، ص147. وفي رسالة التقية، وعلى الرغم من قبوله بإطلاق وعموم أدلة التقية، استثنى بعض الموارد كارتكاب بعض المحرمات أو ترك بعض الواجبات المهمة بنظر الشارع، ثم قال: «وأولى من ذلك كلّه في عدم جواز التقيّة فيه ما لو كان أصل من أُصول الإسلام أو المذهب أو ضروريّ من ضروريّات الدين في مَعرض الزوال والهدم والتغيير، كما لو أراد المنحرفون الطغاة تغيير أحكام الإرث والطلاق والصلاة والحجّ وغيرها من أُصول الأحكام، فضلًا عن أُصول الدين أو المذهب، فإنّ التقيّة في مثلها غير جائزة؛ ضرورة أنّ تشريعها لبقاء المذهب وحفظ الأُصول وجمع شتات المسلمين لإقامة الدين وأُصوله، فإذا بلغ الأمر إلى هدمها فلا تجوز التقيّة» (روح الله الخميني، **الرسائل العشرة**، ص14).

والعبادي وتشعبت كثيرًا[1]، واستُدل لها باستدلالات كثيرة وقوية؛ بينما تضاءلت البحوث المتعلقة بالفقه الحكومي، وضعفت استدلالاتها، وتناثرت في ثنايا الأبواب الفقهية المختلفة؛ بل بُحثت أحيانًا بشكل استطرادي، ولم يُتطرق لها في جميع الكتب الفقهية؛ بل في بعضها فقط.

نعم، بعدما تشكلت الدولة الصفوية في إيران، ازدادت البحوث المتصلة بالحكومة في فقه الإمامية إلى حدٍّ ما بفعل الارتباط الوثيق بين المؤسسة الدينية والدولة، وكان للمحقق الكركي (940هـ) دور مؤثر في هذا المجال، فطرح بحث عموم نيابة الفقيه للمعصوم وولايته، وتعرض إلى بحوث فقهية أخرى ذات علاقة بالحكومة، من قبيل صلاة الجمعة والخراج، من وجهة نظر مختلفة واستنباط متميز[2]؛ ولكن لا يمكن اعتباره مبدعًا للنظرة الاجتماعية في الفقه[3].

وأما الإمام الخميني (قده) الذي يمكن اعتباره مبدعًا للنظرة الاجتماعية إلى الفقه فقد انتقد الفقه المتداول من هذه الناحية، قائلًا:

---

(1) خذ على سبيل المثال السيد محمد كاظم الطباطبائي (1327هـ) الذي ألف أشهر كتب الفقه الفتوائي في القرن الأخير، وأضحى التعليق عليه يومئ إلى الاجتهاد الشخصي، أفرد ثلثي كتابه المذكور إلى الأبحاث العبادية الصرفة (الطهارة، الصلاة، الصوم، الاعتكاف)، وخصص الثلث الباقي إلى سائر البحوث الفقهية التخصصية. علمًا أنّ بحوث الفقه العبادي الاجتماعي، نحو الخمس والزكاة والحج، تدخل في إطار الثلث المذكور، ولو أردنا حسابها بالنسبة إلى البحوث العبادية فإنّ الفقه العبادي في هذا الكتاب سوف يشكل ما نسبته 5/ 6.

(2) لمزيد من المعلومات في هذا المجال، انظر: علي بن الحسين الكركي (المحقق الثاني)، **جامع المقاصد**، ج1، ص24_25؛ حسين المدرسي الطباطبائي، **مقدمهاى بر فقه شيعه**، ص56؛ عدنان فرحان، **حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ص305_306؛ محمد الحسون، **حياة المحقق الكركي وآثاره**، ج1، 510؛ ج2، ص43، 60، 64، 71.

(3) في النظرة الاجتماعية للفقه تلاحَظ الأحكام ذات الصبغة الاجتماعية ضمن شبكة مرتبطة بالحكومة.

«لبيان مدى الفارق بين الإسلام وما يُطرح باسم الإسلام، ألفت نظركم إلى الفرق بين القرآن وكتب الحديث وبين الرسائل العملية... التي كُتبت على أيدي مجتهدي العصر والمراجع، فهي تختلف تمامًا من حيث الشمول والأثر الذي يمكن أن تتركه في الحياة الاجتماعية. فنسبة القضايا الاجتماعية في القرآن إلى الآيات العبادية أكبر من نسبة المئة إلى الواحد! ولو أخذنا دورة من الكتب الحديثية التي تحتوي على زهاء خمسين كتابًا [بابًا من الأبواب الفقهية] وتشتمل على جميع أحكام الإسلام، لوجدنا ثلاثة إلى أربعة كتب [أبواب] متعلقة بالعبادات وتكاليف الإنسان تجاه ربه، وبعض الأحكام يرتبط بالأمور الأخلاقية، والباقي ناظر إلى القضايا الاجتماعية والاقتصادية والحقوقية والسياسة وتدبير المجتمع»[1].

إنّ أغلب كتب الفقه كتب للسياسة؛ ولذا نجد الإمام يقول في هذا المجال:

«لما راج شعار فصل الدين عن السياسة، وأصبح الفقه في منطق الجهلة يعني الانهماك في الأحكام الفردية والعبادية، ولم يُسمح للفقيه بالخروج عن هذه الدائرة والتدخل في السياسة والحكومة»[2].

وقال كذلك:

«لا يستطيع رجال الدين إدراك أنّ الاجتهاد بالمعنى المصطلح غير كافٍ لإدارة المجتمع ما لم يكن لهم حضور قوي وفعال في جميع المشاكل القائمة. فيجب أن يمسك العلماء والحوزة العلمية بنبض التفكير ويعوا حاجة المجتمع في المستقبل، وأن يسبقوا الأحداث ويستعدوا للردّ المناسب دائمًا»[3].

---

(1) محمد هادي معرفت، ولايت فقيه، ص11.

(2) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج21، ص278.

(3) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج21، ص292.

ط- وجود تكاليف للمجتمع فضلًا عن تكاليف الأفراد

إنّ التكاليف في الفقه المصطلح والمتداول القائم على النظرة الفردية إنّما هي تكاليف فردية، وإذا ما استفيد من ألفاظ العموم وأدواته يقال: إنّ العام استغراقي، فينحل الخطاب بعدد الأفراد المكلفين، ولا يرد تكليف للمجتمع بما هو مجتمع عـادةً؛ بل يكون التكليف موجهًا إلى أفراد المجتمع.

بينما في النظرة الاجتماعية إلى الفقه، تُذكر -إلى جانب التكاليف الفردية للمكلفين- بعض التكاليف للمجتمع بما هو مجتمع أيضًا؛ لأنّ المجتمع كذلك مكلف ببعض التكاليف، وذلك من قبيل الأمور الحسبية والواجبات الكفائية التي يمكن تحليلها في هذا المضمار[1].

قال أحد المفسرين المعاصرين الذي يتميز برؤية اجتماعية ثاقبة ذيل الآية 103 من سورة آل عمران:

«... فالآيات تأمر المجتمع الإسلامي بالاعتصام بالكتاب والسنة كما تأمر الفرد بذلك»[2].

وذكر أحد الفقهاء القائلين بالنظرة الاجتماعية الغالبة أنّه لا يجوز عند الشيعة شقّ عصا المسلمين وتفريق جماعتهم بمخالفة الحاكم، وأضاف:

«يجب على الأمة أن تعامل سلطانها القائم بأمورها والحامي لثغورها

---

(1) يبدو أنّ هذا التحليل نابع من قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة آل عمران: الآية 104)، كما أشير إلى هذا الأمر في الروايات أيضًا (انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج16، ص126، ح1).

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص369.

معاملة الخلفاء بالحق»[1].

وعدّ الإمام الخميني (قده) كثيرًا من الأحكام من واجبات المجتمع الإسلامي، ونكتفي هنا بالإشارة إلى مثال واحد من كلماته:

«لو صار بعض رؤساء الدول الإسلامية أو أعضاء المجلسين موجبًا لنفوذ الأجانب سياسيًّا أو اقتصاديًّا على المملكة الإسلامية، بحيث يخاف منه على بيضة الإسلام أو على استقلال المملكة، ولو في الاستقبال، كان خائنًا ومنعزلًا عن مقامه، أيّ مقام كان لو فرض أنّ تصديه حق، وعلى الأمة الإسلامية مجازاته ولو بالمقاومات المنفية، كترك عشرته وترك معاملته والإعراض عنه بأي وجه ممكن، والاهتمام بإخراجه عن جميع الشؤون السياسية، وحرمانه عن الحقوق الاجتماعية»[2].

---

(1) عبد الحسين شرف الدين الموسوي، **أجوبة مسائل جار الله**، ص46؛ وانظر كذلك: عبد الحسين شرف الدين، **المراجعات**، ص342.

(2) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص462_463، المسألة 9.

الفصل السابع

دور الزمان والمكان في الاجتهاد

من الخصائص المهمة للمدرسة الفقهية للإمام الخميني (قده)، الاهتمام بـ «دور الزمان والمكان في الاجتهاد». وقد كشف الإمام عن اهتمامه بهذا الأمر في أواخر عمره الشريف، واستفاد منه في بعض الموارد من كتبه الفقهية؛ بل يمكن القول: إنّ بعض أشكال هذا الاهتمام كانت موجودة في المنهج الاستنباطي لعدد من الفقهاء القدامى أيضًا.

وكيف كان، يجب إيضاح معنى هذه القضية ودراسة الاحتمالات والتفاسير المذكورة بشأنها، ومن ثم تحديد مراد الإمام بطريقة علمية من خلال القرائن والشواهد، والإشارة إلى بعض الأمثلة لاستفادته من عنصريْ الزمان والمكان في الاجتهاد؛ لكنّ الأولى قبل كل شيء أن يكون لنا مرور سريع على تاريخ هذه المسألة في الفقه والأصول وبيان نبذة عنها.

1-نبذة عن دور الزمان والمكان في الاجتهاد

سنشير هنا إجمالًا إلى البحوث الواردة في كلام المتكلمين والأصوليين والفقهاء ويمكن إلى حدٍّ ما اعتبارها مرتبطة ببحثنا هذا. ولسنا بصدد الادعاء بأنّ تلك البحوث هي عين البحث عن «دور الزمان والمكان في الاجتهاد» تمامًا؛ بل غاية ما يمكن قوله: إنّ هذه البحوث ليست أجنبية عن البحث

المذكور، ومن الممكن العثور على عامل مشترك بينها وبين مسألة دور الزمان والمكان في عملية الاجتهاد، حتى مع طرح تفسير موسع للتأثير المشار إليه، وإن لم يتسنّ القطع بأنّ هذا التفسير الموسع هو مختار الإمام في هذا الموضوع.

فمن البحوث المطروحة في الكلام وأصول الفقه والتفسير، بحث نسخ الأحكام الشرعية. وحيث إنّ بعض هذه الأحكام صدرت في صدر الإسلام وعصر النبي الأكرم (ص)، عُبّر عنها بالنسخ، فقيل:

«إنّ الشرائع ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنّه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان»[1].

وفي الحقيقة، فإنّ مردّ تأثير الزمان والمكان إلى التأثير في ملاكات الأحكام، وهو ما يعبّر عنه بـ «المصلحة والمفسدة»، وأطلق عليه علماء الأصول والكلام عنوان «تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد»[2]، فوافق عليه جماعة من المتكلمين والأصوليين المعتزلة وأكثر الإمامية، وأنكره جماعة آخرون (الأشاعرة)[3].

وعلى أي حال، تأثير الزمان والمكان في الملاك أمر ممكن من الناحية الثبوتية؛ ولذا اعترف به الأصوليون[4]، والفقهاء[5]، والمتكلمون، لكنّهم

---

(1) عبد الجبار الهمداني الأسدآبادي، **شرح الأصول الخمسة**، ص577؛ وانظر كذلك: علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **الذخيرة في علم الكلام**، ص356؛ محمد بن الحسن الطوسي، **الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد**، 264ـ265؛ المقداد السيوري، **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**، ص299؛ جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **معارج الأصول**، ص126ـ163؛ بل حتى الأشاعرة الذين أنكروا تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ذكروا هذا الأمر، وإن بصورة سطحية (انظر: علي الجرجاني، **شرح المواقف**، ج8، ص261ـ262).

(2) انظر: سعيد ضيائي فر، **جايگاه مبانى كلامى در اجتهاد**، ص212 فصاعدًا.

(3) ما زال بعضٌ ينكر ذلك حتى في عصرنا الراهن (انظر: **«مصلحت در فقه»**، مجلة: نقد ونظر، العدد 12، ص166 فصاعدًا؛ علي دوست، **فقه و عقل**، ص108 فصاعدًا).

(4) انظر: **العدّة في أصول الفقه**، ج2، ص724ـ731؛ جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **معارج الأصول**، ص162؛ حسن الموسوي البجنوردي، **منتهى الأصول**، ج2، ص33.

(5) انظر: محمد اليزدي، **فقه القرآن**، ج2، ص15.

اعتبروا وقوعه بعد إكمال الدين مخالفًا لخاتمية الدين وخلود الشريعة؛ فكما إنّ مقتضى الخاتمية عدم التشريع الجديد، كذلك مقتضاها عدم نسخ الأحكام بعد النبي الكريم (ص)[1]، وعلى هذا الأساس، أنكر الفقهاء والأصوليون -ومنهم الإمام الراحل- احتمال النسخ بعد نبي الإسلام (ص).

هذا، وتحدث بعض الفقهاء عن تغير الأحكام بتغير العادات[2]، وذلك في الأحكام التي أوكل الشارع تحديد مراده إلى العرف، أو من باب تأثير الزمان والمكان في مصاديق الأحكام الشرعية ومتعلقاتها، حيث يحتمل اختلافها باختلاف الزمان والمكان.

وكمثال على ذلك، أورد الشهيد الأول أمثلة على تأثير العرف والعادة في تغير الأحكام، ومنها تأثير الزمان والعرف في دفع المهر. ففي السابق كان المهر يُقبض قبل الدخول؛ ولذا كان قول الزوج هو المقدم عند حدوث نزاع بينه وبين الزوجة، ولا داعي إلى تقديم بيّنة، وقضت الأخبار بتقديم قول الرجل وفقًا لهذا العرف السائد؛ والحال أنّه لا يمكن الحكم بتقديم قول الرجل في الزمان والمكان المفتَقَرين إلى مثل هذا العرف[3].

---

(1) وفضلًا عن ذلك، يستلزم النسخ أو التشريع الجديد في بعض الموارد القول بنسبية العلوم، وكون الحق والباطل والخير والشر أمورًا نسبية إضافية، كما قيل (انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص119).

(2) انظر: محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، ج1، ص151.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص152؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **غاية المراد**، ج3، ص139؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **تمهيد القواعد**، ص312؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج5، ص378؛ محمد الهندي، **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**، ج7، ص482. على أنّ قاعدة تغير الأحكام بتغير الأعراف طرحت بداية على لسان فقهاء أهل السنة (انظر: محمد بن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج3، ص44؛ أحمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج1، ص103 فصاعدًا؛ ج2، ص872).

لكنّ فقهاء الإمامية خالفوا ما يفيده ظاهر هذه القاعدة، وفسروها بتغير الأحكام بتغير الموضوعات والمصاديق (انظر: محمد حسين كاشف الغطاء، **تحرير المجلة**، ج1، ص159،

كما إنّ ثمة نوعًا آخر من تأثير الزمان والمكان في شروط الأحكام وقيودها؛ فمثلًا قال المرحوم المحقق الأردبيلي في بحث وجوب قضاء الصلاة على الجاهل بحكم القصر، والذي يعدّ حكمًا استثنائيًّا:

«ولا يمكن القول بكلية شيء؛ بل تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص، وهو ظاهر، وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف، امتياز أهل العلم والفقهاء شكر الله سعيهم ورفع درجاتهم»[1].

على أنّ تأثير الزمان والمكان هذا يكون في قيود الأحكام وشروطها، بمعنى أنّ الأحكام الشرعية تتغير تبعًا لتغير الشرط أو القيد، وتحتاج معرفة التغيير المذكور إلى الوسائل المناسبة المبيّنة في علم الأصول. علمًا أنّ أغلب تلك الوسائل تعتمد على اللفظ والظهورات العرفية، نحو مناسبة الحكم والموضوع، وإلغاء الخصوصية، وبعضها يبتني على التحليل العقلي، نظير تنقيح المناط[2].

ومن أنواع التغيير الطارئة على الأحكام الفقهية في خصوص الفقه الإمامي بحسب الزمان، تغيير الحكم وفقًا لزمن تصدي المعصوم للحكومة وزمن

المادة 39؛ ص150، المادة 32؛ محمد تقي الطباطبائي الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص388). وذهب بعضٌ إلى أنّ هذه الأمور تهدف إلى توجيه عمل بعض الفقهاء من حيث تصرفهم في الأحكام الشرعية.

(1) أحمد الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج3، ص436.

(2) لمزيد من المعلومات، انظر: «**جايگاه عقل در اجتهاد**»، مجلّة: نقد ونظر، العددان 31ـ32، ص437ـ438؛ سعيد ضيائي فر، **جايگاه مبانى كلامى در اجتهاد**، ص232 فصاعدًا. وتغيير القبلة من هذا القسم، حيث كان استقبال بيت المقدس شرطًا لصحة الصلاة، ثم أصبح استقبال المسجد الحرام شرطًا، فقال بعض الفقهاء: «إنّ ذلك يختلف بحسب الأزمان والأوقات» (انظر: محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج2، ص94؛ محمد اليزدي، **فقه القرآن**، ج1، ص161).

اعتزاله الحكم والإدارة السياسية للمجتمع؛ وذلك من قبيل الحكم بحلية الخمس. بمعنى أنّ الخمس هو الضرائب للحكومة الإسلامية المشروعة، فحينما لا تكون الحكومة والإدارة السياسية للمجتمع بيد الحاكم الشرعي، من الطبيعي عندئذ أن لا تكون ثمة حاجة إلى هذه الأموال.

وبيّن بعض الفقهاء أنّ اختلاف عدد من الأحكام الفقهية في زمن حضور المعصوم (ع) عنها في زمن غيبته يعود إلى أنّ الخمس ملك للإمام، والروايات دالة على أنّ هذا الحكم خاص بزمن الحضور؛ لجواز اختلاف الحكم باختلاف الأزمنة[1].

ولا يخفى أنّ هذ القسم من باب تأثير الزمان في ملاك الحكم؛ بمعنى أنّه يوجد تأثيرٌ لزمن حضور المعصوم أو تصديه للإدارة السياسية للمجتمع في ملاك الحكم.

كما إنّ بعض الفقهاء ذهب إلى أنّ بعض الراويات غير صالحة لاستنباط حكم فقهي منها، وقال عنها: «قضية في واقعة»؛ وهذا يعني أنّ الحكم المذكور في الرواية يختص بزمان أو مكان معين، وقد ورد مثل هذا التعبير على لسان كثير من الفقهاء[2]، ومعنى ذلك أنّ الزمان أو المكان لهما تأثير

---

(1) انظر: علي الطباطبائي، **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، ج5، ص277؛ محمد باقر الوحيد البهبهاني، **الرسائل الأصولية**، ص76 و411؛ أحمد النراقي، **مستند الشيعة**، ج10، ص126؛ رضا الهمداني، **مصباح الفقيه**، ج3، ص158؛ محمد صادق الحسيني الروحاني، **فقه الصادق**، ج7، ص515. ومن الأمثلة الأخرى، تغيير حكم وجوب الجهاد الابتدائي طبقًا لرأي المشهور في عصر الغيبة إلى عدم الجواز (انظر: جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **شرائع الإسلام**، ج1، 232). هذا، وقد قمت بجمع عدد من الأحكام المتغيرة في عصر الغيبة في كتاب آخر (انظر: سعيد ضيائي فر، **جايگاه مبانى كلامى در اجتهاد**، ص712 فصاعدًا).

(2) انظر: جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **المختصر النافع في فقه الإمامية**، ج2، ص285؛ يحيى الحلي، **نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر**، ص121؛ محمد الهندي، **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**، ج10، ص148؛ حسن الآبي، **كشف الرموز في شرح المختصر النافع**، ج2، ص508؛ مسالك الأفهام، ج3، ص29؛ محمد الطباطبائي (السيد المجاهد)، **المناهل**، ص731؛ محمد باقر الوحيد البهبهاني، **حاشية مجمع الفائدة والبرهان**، ص442؛ أسد الله

على بعض الأحكام، فيؤديان إلى اختصاصه بزمان خاص أو مكان معين، ولا يعدّ حكمًا فقهيًا عامًا؛ لأنّ الحكم الفقهي هو الذي لا يقتصر على زمان أو مكان خاص[1].

ويتضح مما تقدم أنّ دور الزمان والمكان في الاجتهاد، والنتيجة المترتبة عليه من تغيير الاستنباطات والفتاوى الفقهية؛ بل تغيير حكم الشريعة نفسه تبعًا لتغيير القيود والشروط، من الأمور العريقة والقديمة في الفقه الإسلامي عامة والفقه الإمامي خاصة، كما إنّه متناسب تمامًا مع الأسلوب والمنهج الاجتهادي للإمامية، وإن طرحه الإمام الخميني (قده) بطريقة خاصة وشكل مغاير. وبحسب تتبّعي، يعدّ هذا المعنى والشكل الخاص من مبتكرات الإمام وإبداعاته، ومن خصائص مدرسته الفقهية المتميزة، وسنحاول بيان تفاصيله وحيثياته.

2ـ ما المراد من «دور الزمان والمكان في الاجتهاد»؟

لدراسة هذا الموضوع، لا بدّ من بيان معاني المفردات المستخدمة في هذا التعبير من جهة، ودراسة أنواع تأثير الزمان والمكان من جهة ثانية، ومن ثم مناقشة الاحتمالات المطروحة لمعرفة مدى انطباق كل واحد منها على رأي الإمام من خلال اعتماد الطرق العلمية والاستفادة من القرائن والشواهد والمباني والكلمات الواردة عن الإمام نفسه.

أـ معاني المفردات

سنبين هنا معاني المفردات الآتية: دور، الزمان والمكان، الاجتهاد.

الكاظمي، **مقابس الأنوار ونفائس الأسرار**، ص138؛ محسن الطباطبائي الحكيم، **نهج الفقاهة**، ج6، ص236ـ237؛ رضا مدني كاشاني، **براهين الحج**، ج2، ص88؛ عبد الأعلى السبزواري، **مهذب الأحكام**، ج6، ص398؛ أحمد الخوانساري، **جامع المدارك**، ج3، ص84؛ أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج2، ص164.

(1) قال الإمام الخميني في هذا الصدد: «ومن الواضح أنّ المسائل الفقهية لا تختص ببيئة دون بيئة ولا بزمان دون زمان» (روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج5، ص183).

- دور

المراد بالدور هو العلية والتأثير، سواء كان تأثيرًا جزئيًا أم كليًا، ضروريًا أم محتملًا.

- الزمان والمكان

ليس المراد من الزمان والمكان معناهما الفلسفي؛ بل المعنى العرفي، أي الظروف والحيثيات الزمانية والمكانية. وبعبارة أخرى: الظروف الاجتماعية التي يلعب الزمان والمكان دورًا في نشوئها[1].

- الاجتهاد واستعمالاته

عرفوا الاجتهاد بتعريفين: أحدهما تعريفه بالفعل، والآخر تعريفه بالملكة النفسانية.

1- تعريف الاجتهاد بالفعل

لهذا النوع من الاجتهاد مراحل يقطعها الفقيه ليتوصل إلى الحكم الشرعي، وقد ذُكرت لذلك تعاريف مختلفة ترتبط على ما يبدو بطبيعة المباني ووجهات النظر التي يتبناها الأشخاص، وسنتطرق هنا إلى أشهر تعريفين في هذا المجال[2].

---

(1) انظر: جعفر السبحاني، **الموجز في أصول الفقه**، ج2، ص249؛ حوار مع آية الله محمد تقي جعفري، **مجموعه آثار كنگره نقش زمان و مكان در اجتهاد**، ج14، ص131 فصاعدًا. وقال بعضٌ في المعنى المراد من الزمان والمكان: المقصود من الزمان والمكان التحولات المختلفة التي تطرأ على الحياة البشرية وتقع عادة في ظرف الزمان والمكان، لا أنّ الزمان والمكان مقصودين في حدّ ذاتهما (مجلة نقد و نظر، العدد 1، ص49).

(2) ذكر الفاضل التوني تعريفًا آخر لكنّه ليس بمشهور (انظر: عبد الله التوني، **الوافية في أصول الفقه**، ص243)، وعرفه الغزالي بطلب العلم بأحكام الشريعة (انظر: محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص342).

التعريف الأول: استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي[1].

كان هذا التعريف مشهورًا بين الفقهاء والأصوليين إلى ما قبل الوحيد البهبهاني، ولا شك في أنّه مستوحى من رؤية أهل السنة إلى الاجتهاد، حيث يرون كفاية تحصيل الظنّ إلى الحكم الشرعي الفرعي[2]، لا الظنّ المعتبر[3]؛ ولهذا السبب واجهت هذه الرؤية انتقادًا لاذعًا من الأخباريين[4]، ما أدى إلى صياغة التعريف الآتي للاجتهاد.

التعريف الثاني: استفراغ الوسع لتحصيل الحجة على الأحكام الشرعية، أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها[5].

طُرح هذا التعريف عقب انتقاد الأخباريين للتعريف الأول؛ لأنّ مجرد الظنّ بالحكم الشرعي ليس بكافٍ؛ بل لا بدّ من العلم بالحكم الشرعي، أو التوصل إليه بطرق أخرى ثبتت حجيتها بصورة قطعية.

2-تعريف الاجتهاد بالملكة النفسانية

عرّف عدد من الفقهاء الاجتهاد بالملكة التي يكتسبها الفقيه إثر ممارسة ردّ الفروع إلى الأصول؛ ومن هنا، قال الشيخ البهائي:

---

(1) انظر: علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج2، ص188؛ حسين البروجردي، **نهاية الأصول**، ص411؛ حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، ص240؛ حسن العاملي، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، ص238.

(2) انظر: محمد الفخر الرازي، **المحصول في علم الأصول**، ج6، ص6. على أنّ الغزالي اشترط في الاجتهاد العلم بالحكم الشرعي (انظر: محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص342).

(3) فذهب الأصوليون القائلون بانفتاح باب العلمي إلى اعتبار الظنّ الخاص، لا مطلق الظنّ. نعم، ذهب أصوليو الإمامية القائلون بانسداد باب العلم والعلمي إلى أنّ مطلق الظنّ حجة.

(4) انظر: محمد أمين الأسترآبادي، **الفوائد المدنيّة**، ص29، 31، 66، 68.

(5) انظر: محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، ص464؛ أبو القاسم الخوئي، **مصباح الأصول**، ج3، ص434؛ أبو القاسم الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد**، ص23؛ علي الهاشمي الشاهرودي، **دراسات في علم الأصول**، ج4، ص422؛ هاشم آملي، **مجمع الأفكار ومطرح الأنظار**، ج5، ص4.

«الاجتهاد ملكة يُقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل»[1].

ولا ريب في أنّ التعريف الأول أكثر تداولًا من الثاني، وهو العملية التي يقوم بها الفقيه بصورة ممنهجة لاستخراج الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها ومصادرها الأساسية، وقد عرّف الإمام الاجتهاد في مؤلفاته المختلفة بهذا المعنى[2].

وأما الاجتهاد بالمعنى الثاني فقلّما يستعمل كذلك، وعندما تطلق مفردة الاجتهاد في كلمات الفقهاء والأصوليين فعادةً ما تنصرف إلى المعنى الأول.

وعلى هذا الأساس، استعمل الإمام الاجتهاد بالمعنى الأول في بياناته وخطاباته؛ فعلى سبيل المثال، قال في رسالته إلى رجال الدين ومراجع التقليد والمدرسين والطلاب في الحوزة العلمية:

«إنّ الحوزات العلمية غنية ـ بحمد الله ـ من حيث المصادر ومناهج البحث والاجتهاد، ولا أتصور أنّه يمكن العثور على طريقة أنسب من منهج علماء السلف لدراسة العلوم الإسلامية دراسة عميقة وشاملة»[3].

---

(1) محمد البهائي العاملي، **زبدة الأصول** ص159. وقد نقل هذا التعريف عدد من الفقهاء، وجعله بعضهم التعريف المختار (انظر: محمد تقي الأصفهاني، **هداية المسترشدين في شرح معالم الدين**، ص622؛ محمد حسين الأصفهاني، **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، ص388؛ حسن الموسوي البجنوردي، **منتهى الأصول**، ج2، ص793).

(2) فقال في كتاب: **الاجتهاد والتقليد**، ص9: «موضوع جواز العمل على رأيه ـ بحيث يكون مثابًا أو معذورًا في العمل به عقلًا وشرعًا ـ هو تحصيل الحكم الشرعي المستنبط بالطرق المتعارفة لدى أصحاب الفنّ، أو تحصيل العذر كذلك». وانظر كذلك: **تهذيب الأصول**، ج3، ص568. على أنّه استخدم الاجتهاد بمعنى الملكة أيضًا، فقال: «منها تكرير تفريع الفروع على الأصول حتى تحصل له قوة الاستنباط وتحل فيه» (**الاجتهاد والتقليد**، ص13ـ14؛ وانظر كذلك: روح الله الخميني، **تنقيح الأصول**، ج4، ص578).

(3) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص275.

فنلاحظ أنّه عبّر عن الاجتهاد بالطريقة، وهي أقرب إلى المعنى الأول. كذلك قال في مجال دور الزمان والمكان في الاجتهاد:

«... وأما في ما يتصل بالدراسة والبحث العلمي في الحوزة، فأنا أؤمن بالفقه التقليدي والاجتهاد الجواهري [على نهج صاحب الجواهر]، ولا أرضى بالتخلّف عنه. فالاجتهاد على هذه الطريقة صحيح، لكنّ هذا لا يعني أنّ الفقه الإسلامي ليس حيويًّا، فالزمان والمكان عنصران مصيريان في الاجتهاد، أي الموضوع الذي كان له في السابق حكمٌ ما، قد يظهر له حكم جديد على مستوى العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لنظامٍ ما. بمعنى أنّ هذا الموضوع الجديد الذي يبدو أنّه لم يختلف ولم يتغير عن الموضوع السابق بحسب الظاهر، قد أصبح في الحقيقة موضوعًا جديدًا من خلال المعرفة الدقيقة بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهذا يتطلب حكمًا جديدًا دون شك»[1].

فنرى أنّه وصف الاجتهاد على هذه الطريقة بالصحيح، بمعنى أنّ للاجتهاد طرقًا عدّة وأساليب مختلفة، وهو يؤيد منهج الاجتهاد الجواهري. وعليه، فقد استخدم الاجتهاد هنا بمعنى «منهج كشف الأحكام».

ب- أنواع التأثير الزماني والمكاني

فُسّر تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد بتفاسير مختلفة[2]، ويمكن إضافة تفاسير أخرى إلى ما ذُكر. على أنّ النسبة بين تلك التفاسير ليست من باب

---

(1) المصدر نفسه، ج21، ص289.

(2) انظر: جعفر السبحاني، **الموجز في أصول الفقه**، ج2، ص249؛ مجلة: حوزه، العددان 37-38، ص7-11؛ «**اقتراح درباره مباني اجتهاد در نظر خواهي جمعي از دانشوران**»، مجلة: نقد و نظر، العدد 1، ص44-58؛ **مجموعه آثار كنگره نقش زمان و مكان در اجتهاد**، ج14، قسم الحوارات؛ «**نقش زمان و مكان در فقه و اجتهاد**»، مجلة: حضور، العددان 5-6، ص24.

التباين؛ بل حتى لو كانت نسبة العموم والخصوص المطلق، يمكن أن تقع مؤثرة في دائرة الاستفادة من هذه النظرية في الاجتهاد.

بناءً على ذلك، ينبغي أن نضع جميع الاحتمالات في هذا المجال على طاولة البحث والنقاش، ومن ثم نسعى من خلال القرائن والشواهد إلى معرفة أي الاحتمالات أقرب إلى مراد الإمام الراحل.

وقبل الخوض في صلب الموضوع، لا بدّ من الإشارة إلى نقطة، هي أنّ المراد تارةً يكون تأثير الزمان والمكان في استنباط الحكم الشرعي، سواء كان الحكم الأولي أم الثانوي، وتارةً يكون تأثيرهما في الحكم الولائي الذي يصدره الحاكم الإسلامي وفقًا للضوابط والمعايير الشرعية، ويكون خاصًّا بالظروف الزمانية والمكانية للمجتمع بطبيعة الحال. ومع أنّه يمكن التركيز على بحث القسم الثاني، حيث تشير بعض كلمات الإمام إلى ذلك أيضًا[1]، لكنّ كلامنا هنا ليس عن هذا القسم:

1ـ تأثير الزمان والمكان في التغيير التكويني والداخلي للمصداق الخارجي، من قبيل أنّ مرور الزمن يوجب حدوث تغيير تكويني وداخلي للخمر يجعله يصبح خلًا، أو أنّ وضع الكلب في بحيرة من الملح يؤدي إلى تحوله إلى ملح. فما يتغير أولًا وبالذات في هذا القسم هو المصداق الخارجي والتكويني، لا أنّ التغيير يقتصر على الفهم العرفي فقط.

2ـ تأثير الزمان والمكان في التغيير الاعتباري والخارجي لمصداق مفهومٍ ما، بمعنى أنّ الشيء لا يتغير تكوينًا وذاتًا ـ كما تحول الخمر تكوينًا إلى خَل مثلًا ـ بل يتغير بنظر العرف والعقل. فمثلًا، يرى مجتمع ما أنّ الأمر

---

(1) ورد في كتاب بعثه الإمام الخميني (قده) إلى أعضاء مجلس صيانة الدستور: «أقدم نصيحة أبوية إلى الأعضاء الأعزة في مجلس صيانة الدستور بأن يأخذوا بالحسبان مصلحة النظام قبل هذه الإشكالات؛ لأنّ من الأمور المهمة جدًا في عصرنا الراهن المليء بالأحداث دور الزمان والمكان في الاجتهاد وطبيعة القرارات المتّخذة» (روح الله الخميني، صحيفه امام، ج21، ص217). فقوله: «طبيعة القرارات المتخذة» صريح في الأحكام الولائية.

الفلاني عيبًا في السلعة، بينما لا يعدّ هذا الأمر عند مجتمع آخر عيبًا فيها، وإنّما يعتبره كمالًا، مع أنّه لم يحدث لذلك الشيء تغيير تكويني.

أو أنّ شيئًا ما له مالية في مكانٍ ما (مثل الخنزير عند غير المسلمين)، وليس له مالية في مكان آخر (نظير الخنزير عند المسلمين).

أو أنّ أمرًا ما ليس له مالية في زمنٍ ما (نحو الدم حينما لا تكون له منفعة عقلائية سوى الشرب، أو الخنزير الذي ليس له منفعة عدا أكل لحمه أو شرب حليبه و...)، لكنّه يصبح ذا مالية في زمن آخر (مثل الدم عندما تكون له منفعة عقلائية نحو نقله للمرضى، أو الخنزير لو فُرض له منفعة عقلائية محللة من قبيل وضعه في حديقة الحيوانات أو الاستفادة منه في المختبر و...).

ففي هذا القسم، يؤدي الزمان والمكان إلى تغيير المصداق بحسب العرف والمجتمع دون حدوث تغيير داخلي وماهوي فيه[1]؛ وفي النتيجة يخرج هذا الموضوع عن دائرة عنوان ذي حكم شرعي، نحو حرمة بيع الدم للشرب، ويدخل تحت عنوان شرعي آخر، مثل جواز بيع الدم وشرائه لأجل منفعة عقلائية محللة، نظير النقل لجسم المريض.

والفارق بين هذا القسم والقسم السابق هو أنّ ذات المصداق في القسم المتقدم تغيرت تكوينًا، وهذا التغيير أمر ملموس وتجريبي وبديهي؛ لذا قلّما يحصل فيه اختلاف. بينما لا تغيير تكويني في هذا القسم؛ بل التغيير في الفهم العرفي فقط. وحيث لم تتغير ذات الموضوع تكوينًا، فليس من اليسير معرفة التغيير، وتزداد فيه الاختلافات، وبعبارة أخرى: يكون اجتهاديًّا.

3ـ تأثير الزمان والمكان في التغيير الخارجي والاعتباري لمصداق مفهومٍ ما، لكنّ هذا التغيير قد يستند إلى التطورات التي تطرأ على العرف في

---

(1) انظر: روح الله الخميني، كتاب البيع، ج5، ص182ـ183.

مجتمع ما من دون لحاظ النظام السياسي، وفي حالات أخرى قد ينشأ عن تبدّل العلاقات الحاكمة على السياسة والثقافة والاقتصاد لنظامٍ ما.

ولا يختلف هذا القسم عن القسم السابق إلا في تأثر التغييرات بالعلاقات الحاكمة على السياسة والثقافة والاقتصاد في النظام، والظاهر أنّ المراد من نظرية «دور الزمان والمكان في الاجتهاد» التي أبدعها الإمام هو هذا التأثير؛ ولذا سنبحث هذه النقطة بصورة مستقلة.

4ـ دور الزمان والمكان في تغيير ملاك الحكم الشرعي، مثل ما لو لم يكن للعمل في زمانٍ ما ملاك ومصلحة ملزمة، ثم وجدت له تلك المصلحة الملزمة في زمان آخر؛ أو كما لو لم يكن له في زمانٍ ما ملاك ومفسدة ملزمة، ولكن وجدت تلك المفسدة في زمان أو مكان آخر. وفي ضوء ذلك، فإنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، ومن الطبيعي أنّ تغيير الملاك (المصلحة والمفسدة) يبعث على تغيير الحكم الشرعي[1]؛ فمثلًا يمكن أن نعتبر من هذا القسم تغيير حكم النجوى مع النبي (ص)، من وجوب التصدق قبلها إلى عدم الوجوب[2].

إنّ تغيير الأحكام إثر اختلاف المصالح والمفاسد أمر واضح ومقبول في الفقه وأصول الفقه الإماميّين[3]، وإن كانت توجد مناقشات جادّة في طرق الكشف عنها، ما خلا ظواهر الآيات والروايات والطرق

---

(1) ما ذكره بعضٌ من تأثير الزمان والمكان في القيم أو حسن الأفعال وقبحها يدخل تحت هذا القسم (انظر: حوار مع الدكتور ناصر كاتوزيان، مجلة: نقد و نظر، العدد 1، ص51؛ حوار مع آية الله كريمي طبرسي، «**كنگره نقش زمان و مكان در اجتهاد**»، ج14، ص264).

(2) لمزيد من المعلومات في هذا المجال، انظر: أبو القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ص273 فصاعدًا.

(3) انظر: جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **معارج الأصول**، ص181؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج56، ص130 فصاعدًا؛ محمد باقر الوحيد البهبهاني، **الرسائل الأصولية**، رسالة الإجماع، ص300.

الأخـرى المولّدة للقطع والاطمئنان، وقد أشـرنا إلى بعضها في موضع آخر[1].

5ـدور الزمان والمكان في تغيير الحكم الشرعي نفسه، فبناءً على مذهب القائلين بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد[2]، لا يمكن تصور تغيير الحكم الشرعي دون حدوث تغيير في ملاكه؛ وعلى هذا الأساس، لا يكون هذا القسم في مقابل القسم السابق. وأما بناء على مذهب القائلين بعدم تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد[3]، فيتعذر تصور القسم السابق. نعم، يصحّ هذا القسم ويمكن تصوره على رأي من فصّل بين الأحكام التكليفية والوضعية، وقال بتبعية الأحكام للمصالح في الأحكام التكليفية، واعتبر المصلحة في الأحكام الوضعية تكمن في الجعل والإنشاء[4].

6ـدور الزمان والمكان في عروض العنوان الثانوي على الموضوع، بمعنى أن يؤدي الزمان والمكان إلى عروض أحد العناوين الثانوية على موضوع الحكم الشرعي، من دون تغيير في العنوان الأولي ـكما في القسم الأول، أو في ذات المصداق، كما في القسم الثاني.

7ـتأثير الزمان والمكان في منهج استنباط الأحكام، بمعنى أن يؤدي تغيير الاختصاصات العلمية أو المعطيات الشخصية للفقيه إلى التأثير على منهج الاستنباط لدى الفقيه بشكل مقصود أو غير مقصود. ويمكن

---

(1) انظر: سعيد ضيائي فر، **جايگاه مباني كلامى در اجتهاد**، ص232 فصاعدًا؛ «**جايگاه عقل در اجتهاد**»، مجلة: نقد و نظر، العددان 31ـ32، ص427 فصاعدًا.

(2) غالب العدلية يؤمنون بهذا القول، سواء الإمامية (انظر: علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **الذخيرة في علم الكلام**، ص356؛ محمد بن الحسن الطوسي، **الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد**، ص264) أم المعتزلة (انظر: عبد الجبار الهمداني الأسدآبادي، **شرح الأصول الخمسة**، ص577).

(3) انظر: علي الجرجاني، **شرح المواقف**، ج8، ص261.

(4) انظر: أبو القاسم الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد**، ص45.

الإشارة إلى عوامل عدّة تؤثر في تغيير المنهج الاجتهادي والاستنباطي للفقيه، منها العلوم الممهِّدة والعلوم الأساسية نحو الكلام والأخلاق، والعلوم الآلية نظير علم الأصول، والعلوم المؤثرة في تشخيص الموضوع من قبيل الاقتصاد و... وقد تناول الفقهاء والأصوليون هذا الموضوع في بحث الاجتهاد[1]، وما يذكر في الفقه تحت عنوان «تبدل الرأي» وتترتب عليه أحكام خاصة ما هو في الحقيقة إلا من نتائج هذا البحث[2]، وقد أشار الإمام الراحل إلى هذا البحث في دروسه وكتبه الأصولية أيضًا[3].

8-دور الزمان والمكان بمعنى الالتفات إلى «سبب صدور النص»، وذلك بأن يستفاد في الاستنباط مما يُعرف في علم التفسير بـ «سبب نزول الآيات» وما يعبر عنه في كلام الفقهاء بـ «سبب صدور الروايات»[4].

على أنّ هذا نحو من تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد؛ لأنّ الفقيه قد يتوصل بمقتضى معرفة سبب الصدور إلى خصوصيات تقيد الموضوع أو متعلق الحكم بقيود معينة لا تنطبق على ظروف أخرى.

9-دور الزمان والمكان بمعنى أنّ الحكم المذكور في الرواية خاصٌّ بزمان أو مكان محدّدين بمقتضى القرائن والشواهد الموجودة، أو فقل: حكم في واقعة؛ والحال أنّ الحكم الفقهي ليس من هذا القبيل،

---

(1) فعلى سبيل المثال، قسّم الفاضل التوني مباحث علم الأصول إلى قسمين، وذكر أنّ سبب الحاجة إلى مسائل القسم الأول في عصر ما بعد الأئمة (ع) هو تأثير الزمان في تغيير معاني بعض الألفاظ (انظر: عبد الله التوني، **الوافية في أصول الفقه**، ص253-254).

(2) انظر: محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، **العروة الوثقى**، ج1، ص25، المسألة 69؛

(3) انظر: روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص135 فصاعدًا.

(4) ورد ذلك في كلمات بعض الفقهاء واستنباطاتهم، وكان لآية الله البروجردي السبق؛ حيث اهتم بهذا الأمر أكثر من غيره من الفقهاء (انظر: **پيش درآمدى بر مكتب شناسى فقهى**، ص43 فصاعدًا).

فلا يختص بزمان أو مكان محدّدين. وهذا مما ورد في كلمات الفقهاء بصورة جزئية[1].

10ـ دور الزمان والمكان في مصادر الاجتهاد: وذلك في ما لو ذهب فريق من الفقهاء في برهة زمانية أو مكانية محددة إلى قصر مصادر استنباط الأحكام على الكتاب والسنة، كما قال بذلك ثلة من الفقهاء في عصر حضور المعصوم، وأضاف فريق آخر منهم العقل أو سيرة العقلاء ـ بناءً على عدم حاجتها إلى إمضاء المعصوم ـ في برهة زمانية أخرى عند غياب المعصوم.

11ـ دور الزمان والمكان في كيفية تبليغ الأحكام: مثال ذلك المصالح التي دفعت إلى بيان الأحكام تدريجًا في صدر الإسلام. كذلك في عصرنا، الحالي لو اعتنقت أمة أو جماعة أو فردٌ ما الدين الإسلامي، فربما يقال لا يكلف بجميع الأحكام دفعة واحدة.

12ـ دور الزمان والمكان في كيفية تطبيق الأحكام: فقد يطرأ تغيير كمّي أو نوعي على الأحكام في زمان خاص، مثل شهر رمضان، أو مكان خاص، مثل المسجد الحرام، فهذا في الواقع من باب تأثير الزمان والمكان في ملاك الحكم الشرعي.

لكنّ ما ذكرنا ليس مرادًا من دور الزمان والمكان في كيفية إجراء الأحكام؛ بل المراد توقف إقامة الحكم أو إقامته بشكل مغاير لما هو مذكور لو أدى إجراؤه في زمن معين إلى إعراض الناس عن الدين، وإن كان هذا الحكم الإلهي ثابتًا. فمثلًا، المشهور بين فقهاء الإمامية أنّ الحاكم مخيّر في إقامة

---

(1) انظر: جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **المختصر النافع في فقه الإمامية**، ج2، ص285؛ محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج2، ص364؛ أحمد الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج14، ص179؛ محمد الطباطبائي (السيد المجاهد)، **المناهل**، ص731؛ محمد باقر المجلسي، **مرآة العقول**، ج24، ص292؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج4، ص7؛ أحمد النراقي، **مستند الشيعة**، ج2، 179؛ علي السيستاني، **منهاج الصالحين**، ج1، ص39.

الحدّ على مرتكب اللواط بين ضربه بالسيف أو إحراقه أو رجمه أو إلقائه من شاهق أو إلقاء جدار عليه[1]. لكنّ هذا الحكم ينبغي أن يطبَّق بطريقة أخرى في هذا العصر بسبب تداعياته الخطيرة على الدين[2].

ج- مراد الإمام من التأثير الزماني والمكاني

بعد بيان الأقسام والاحتمالات المذكورة، سنشرع بدراسة مدى انطباق كل واحد منها على مراد الإمام من تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد.

أما القسم الأول الذي هو عبارة عن حصول تغيير تكويني وخارجي للشيء، ولطالما طُرح في الفقه، وتطرق له الإمام[3] كسائر الفقهاء في كتبهم الفقهية المعروفة، وهو في الحقيقة ليس بالأمر الجديد ليحتاج إلى البحث والمتابعة، فمن المسلّم به أنّه ليس مراد الإمام من تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد[4].

وأما القسمان الثاني والثالث فهما في الحقيقة عبارة التغيير الطارئ على الموضوع أو متعلق الحكم الشرعي بنظر العرف والمجتمع.

وقد تعرض الإمام لهذين القسمين إما بصورة مستقلة وإما باعتبار أنّهما من المصاديق المهمة والمصيرية في الاجتهاد، فقال في أحد خطاباته:

«إنّ الزمان والمكان عنصران مصيريان في الاجتهاد، أي الموضوع الذي كان له في السابق حكمٌ ما، قد يظهر له حكم جديد على مستوى العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لنظامٍ ما. بمعنى أنّ هذا

---

(1) انظر: جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **شرائع الإسلام**، ج4، ص942؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج41، ص381.

(2) نُقل عن الإمام أنّه أمر بوقف تنفيذ حدّ الرجم (انظر: «**امام خميني فقيه دوران گذار**»، المطبوع ضمن: سعيد حجاريان، **از شاهد قدسى تا شاهد بازارى**، ص104).

(3) انظر: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص126، الاستحالة إلى جسم آخر.

(4) كما أشار إلى ذلك عدد من الفقهاء والكتّاب، انظر: جعفر السبحاني، **الموجز في أصول الفقه**، ج2، ص251؛ «**انقلاب فقهي امام**»، مجلة: حضور، العدد 4، ص13.

الموضوع الجديد الذي يبدو أنّه لم يختلف ولم يتغير عن الموضوع السابق بحسب الظاهر، قد أصبح في الحقيقة موضوعًا جديدًا من خلال المعرفة الدقيقة بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهذا يتطلب حكمًا جديدًا دون شك»[1].

فقوله: «إنّ هذا الموضوع الجديد الذي يبدو أنّه لم يختلف ولم يتغير عن الموضوع السابق بحسب الظاهر، قد أصبح في الحقيقة موضوعًا جديدًا» صريح في تغيير عنوان الموضوع، وهو ما بيّناه في القسم الثاني؛ لكنّ الأمر الأهم أنّ الإمام الخميني (قده) ينظر إلى تغيّر الموضوع بالمعنى المذكور آنفًا في ضوء «العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لنظام ما»، بمعنى أن يُلحظ الموضوع الذي له حكم شرعي تارةً بصورة مجردة، وأخرى ضمن منظومة منسجمة ومترابطة لتأمين أهداف الجعل والتشريع، وثالثة من حيث لزوم كون هذه المنظومة واقعة في إطار نظام حكومي[2]، وقد صرح الإمام في تأليفاته بكلا الأمرين.

فقال في كتاب بعثه إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام ويوجّه فيه الخطاب إلى أعضاء مجلس صيانة الدستور الذين لا يلتفتون في اجتهادهم عادةً إلى أنّ الأحكام المستنبطة يجب أن تُنفّذ في نظام حكومي:

---

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج21، ص289.

(2) يتضح من خلال ذلك مدى الارتباط الوثيق بين هذه الرؤية للإمام الراحل (قده) وبين نظرته الحكومية إلى الفقه، فأشار في موضع آخر إلى تأثير الزمان والمكان على الاجتهاد، وذكر أنّ جميع ذلك يهدف إلى الحفاظ على النظام الإسلامي؛ فعلى سبيل المثال، قال في ردّ على كتاب لأحد مراجع التقليد:

«لا ينبغي إغفال بعض الأحكام الولائية المفيدة للنظام الإسلامي وتمشية أمور المسلمين والحفاظ على الإسلام والجمهورية الإسلامية، ولا الغفلة عن أوضاع الزمان والتغييرات العظيمة التي لم تكن في صدر الإسلام وطرأت على العالم وأوجدت مسائل كثيرة؛ فجميع هذه الأمور ترمي إلى الحفاظ على الحكومة الإسلامية واستقرارها» (روح الله الخميني، صحيفه امام، ج20، ص282).

«أقدم نصيحة أبوية إلى الأعضاء الأعزة في مجلس صيانة الدستور بأن يأخذوا بالحسبان مصلحة النظام قبل هذه الإشكالات؛ لأنّ من الأمور المهمة جدًّا في عصرنا الراهن المليء بالأحداث دور الزمان والمكان في الاجتهاد وطبيعة القرارات المتّخذة. فالحكومة تحدد الفلسفة العملية للتعاطي مع الشرك والكفر والمشاكل الداخلية والخارجية»[1].

فنجد أنّه أشار في هذه العبارة إلى «مصلحة النظام» التي تعدّ من العناصر المؤثرة في موضوع الحكم من حيث بروز التغيير الخارجي، ثم نوّه بدور الزمان والمكان في الاجتهاد باعتباره علّة لذلك. ومن الواضح أنّ مصلحة النظام عنصر حكومي يلحظ ممتزجًا بدور الزمان والمكان في الاجتهاد.

وقال الإمام في موضع آخر:

«الدولة في نظر المجتهد الحقيقي فلسفة عملية للفقه برمّته في جميع زوايا الحياة البشرية، كما إنّها تبيّن الجانب العملي للفقه في التعاطي مع جميع المشاكل والمعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. إنّ الفقه يمثل النظرية الواقعية والكاملة لإدارة حياة الإنسان من المهد إلى اللحد. والهدف الأساس هو كيف نطبق المبادئ الأساسية للفقه في عمل الفرد والمجتمع ونتمكن من وضع الحلول المناسبة للمشاكل»[2].

في هذه العبارة، يتبين بوضوح التنويه بالعلاقة بين الأحكام المستنبَطة والنظام الحكومي. وذكر في موضع آخر أنّ الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام؛ بل هي أمور آلية لاستقرار الحكومة وبسط العدالة[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج21، ص217ـ218.

(2) المصدر نفسه، ص289.

(3) انظر: روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص633؛ روح الله الخميني، ولايت فقيه، ص24.

كذلك، قال في معرض ردّه على أحد أعضاء مكتبه بعد أن استعرض أمثلة كثيرة على اختلاف الأقوال الفقهية وذكر بعض المسائل التي تحتاج إلى إعادة نظر:

«... لذا يجب أن يكون باب الاجتهاد مفتوحًا دائمًا في الدولة الإسلامية، فطبيعة الثورة والنظام تقتضي الحرية في الإفصاح عن الآراء الاجتهادية-الفقهية في المجالات المختلفة، وإن كان بعضها مخالفًا للبعض الآخر، وليس لأحد الحق في منع ذلك؛ لكنّ المهم هو المعرفة الصحيحة للدولة والمجتمع... وهنا لا يكفي الاجتهاد المصطلح في الحوزات العلمية؛ بل لو كان شخصٌ ما أعلم من سواه في العلوم المعهودة في الحوزة؛ لكنّه لم يتمكن من تشخيص مصلحة المجتمع... وبصورة عامة كان فاقدًا للوعي الصحيح والقدرة على اتخاذ القرار على الصعيد الاجتماعي والسياسي، فمثل هذا الشخص ليس مجتهدًا في القضايا الاجتماعية والحكومية، ولا يستطيع الأخذ بزمام الأمور في المجتمع»[1].

أشار الإمام في صدر هذه العبارة إلى أهمية «المعرفة الصحيحة للدولة والمجتمع في الاجتهاد»، أي ليس من الصحيح الغفلة عن معرفة المجتمع والدولة في الاجتهاد المنشود وفي ظل تأثير الزمان والمكان؛ بل ذهب إلى أنّ من يكتفي بالاجتهاد المصطلح والمتداول ولا يرى مصلحة المجتمع والدولة ليس بمجتهد في القضايا الاجتماعية والحكومية.

ويبدو أنّ ابتكار الإمام وتميّز رأيه يكمن في أنّه يرى تغيير عنوان الموضوع في ضوء الرؤية المنظومية وأنّ أحكام النظام ولائية، وهذا في حدّ ذاته يشكل أهم جوانب الابتكار والإبداع في رأيه، ما يوجد تحولًا نوعيًا

---

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج21، ص177_178.

عميقًا في الموضوع، لا أنّ إبداع الإمام يقتصر على ذكر بعض المصاديق الحيوية [1] أو توسيع ذلك إلى جميع الأبواب الفقهية[2].

هذا، وقد أشار الإمام في كلماته إلى تأثير الزمان والمكان في تغيير ملاك الحكم الشرعي[3]، كما في القسم الرابع، ولكن لا يمكن القول إنّ مراده هو هذا النحو من التغيير. علمًا أنّه قد يكون الزمان والمكان مؤثرين في معرفة ملاكات الأحكام، بحيث يكون ملاك الحكم مجهولاً في زمنٍ ما، ثم يعرف في زمن آخر؛ ولكن ثمة فرق واضح بين تأثير الزمان والمكان في تغيير ملاك الحكم والتأثير في التعرف عليه.

وفي ما يتصل بالقسم الخامس، نكاد نجزم بأنّ الإمام (قده) لا يريد من تأثير الزمان والمكان التأثير في تغيير الحكم الشرعي نفسه قطعًا؛ وذلك لسببين:

---

(1) ردّ أحد الفضلاء على إشكال: «إن كان المراد من تأثير الزمان والمكان التأثير في المصداق، فما الذي يميّز رأي الإمام عن غيره؟» قائلًا: «صحيح أنّ ضرورة تبدل الحكم تبعًا لتغير الموضوع (المصداق) قانون مسلّم ومتفق عليه من قبل جميع الفقهاء؛ لكنّ هدف الإمام الراحل (قده) من هذا النداء إلى الحوزويين ومجلس صيانة الدستور ليس التذكير بهذا المبدإ العام وحسب؛ بل إنّ مراده التعريف ببعض مصاديقه الحيوية، ولفت الأنظار إلى أولئك الفقهاء والمجتهدين الذين حبسوا أنفسهم في دائرة مغلقة بعيدًا عن الواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي الموجود» (عباس ظهيري، **نقش زمان و مكان در اجتهاد**، المطبوع ضمن: **اجتهاد و نوانديشى**، ج1، ص70).

(2) ردّ أحد الفقهاء المعاصرين على سؤال: كيف تقيّمون تأثير الزمان والمكان في عملية الاجتهاد؟ فقال: «إنّ موضوع تأثير الزمان والمكان ودورهما في الاجتهاد كان مطروحًا في فقهنا دائمًا، لكنّ ما قام به الإمام هو أنّه طرح هذا الموضوع بصورة أساسية وشاملة» (مجلة: نقد و نظر، العدد 5، ص10). ثم أكد على أنّ غصب الثلج في الصيف ودفعه إلى صاحبه في الشتاء مثال على تأثير الزمان، وغصب الماء في الصحراء وردّه إلى صاحبه بجانب الشاطئ مثال على تأثير المكان (انظر: مجلة: نقد و نظر، العدد 5، ص10_11). وأضاف قائلًا: «نحن نقول: إنّ إبداع الإمام يكمن في توسيع نطاق هذا الموضوع الذي كان مقتصرًا على أبواب محدودة في الفقه ليشمل الفقه برمّته، وهذا هو الحق» (انظر: المصدر نفسه، ص14).

(3) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص289.

الأول: أنّه من الفقهاء الذين قالوا بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، على الرغم من أنّه يناقش في كون جميع الأحكام الشرعية تابعة للتلك المصالح والمفاسد، ويطرح احتمال وجود مصلحة أو مفسدة في الأمر والنهي نفسيها[1].

الثاني: أنّ تأثير الزمان والمكان في تغيير الحكم الشرعي نفسه بصورة مباشرة لا يتناسب مع المباني الكلامية الثابتة لأحكام الشريعة التي يؤمن بها الإمام كإيمان سائر العلماء المسلمين بذلك[2].

وأما تأثير الزمان والمكان في عروض العنوان الثانوي، كما ورد في القسم السادس، فهو أمر متداول منذ أمد طويل؛ ولكن لا يمكن أن نقول: إنّ هذا هو مراد الإمام الراحل (قده)، وإن قال في مقام تقديم حل لإشكالية الإسلام ومقتضيات العصر:

«من القوانين العامة التي شُرّعت في الإسلام تلك القوانين الموكلة إلى قوانين أخرى مراعاةً لأوضاع الناس، من قبيل قانون الحرج وقانون الضرر والاضطرار والإكراه وأمثالها. فهذه القوانين ناظرة إلى القوانين الأخرى رعايةً لحال الناس. ولا شك في أنّ الإسلام راعى عند وضع هذه القوانين مقتضيات الزمان والبلدان والأشخاص بمقدار كافٍ؛ وعليه فلو دعت المقتضيات إلى حصول شيء في بعض البلدان أو

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **طلب و اراده**، ص43؛ روح الله الخميني، **تنقيح الأصول**، ج3، ص283؛ ج4، ص699.

(2) انظر: روح الله الخميني، **كشف اسرار**، ص305-306؛ روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص27؛ روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج8، ص171. وذلك على غرار ما صرح به باقي الفقهاء (انظر: جعفر السبحاني، **الموجز في أصول الفقه**، ج2، ص250؛ **مجموعه آثار كنگره نقش زمان و مكان در اجتهاد**، ج14، ص362؛ المصدر نفسه، حوار مع محمد هادي معرفت، ص342؛ المصدر نفسه، حوار مع محمد مهدي الآصفي، ص38؛ المصدر نفسه، حوار مع كاظم الحائري، ص102).

لبعض الأشخاص، تطرأ بموجب هذه القوانين تغييرات على القوانين الأولية، ويرتفع إشكال أولئك الجهلة بشكل تام»[1].

بيد أنّ ثمة قرائن تشير إلى أنّ الإمام (قده) لا يريد هذا القسم حصرًا، وهي:

أولا: إنّه في المرحلة التي سبقت التجربة العملية للجمهورية الإسلامية؛ بل في أوائل استقرار النظام[2] أكد أنّ العناوين الثانوية ناجعة وكفيلة بأن يلبّي الفقه احتياجات العصر؛ ومقتضى ذهابه إلى أنّ نظرية تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد تمثل حلًّا وجوابًا علميًّا جديدًا لمشاكل المجتمع، أنّه غير ناظر إلى عروض العناوين الثانوية في هذا الحل الجديد.

ثانيًا: إن كان مراده هذا القسم فلا ريب في أنّ هذا الحل لا يختص به حينئذ، كما ذكر بعضهم.

غير أنّ هاتين القرينتين تنفيان اختصاص مراد الإمام بهذا القسم فقط. وعلى أي حال، لا يمكن القول: إنّ لهذا القسم من التأثير دورًا محوريًّا في رأي الإمام.

هذا، وقد ذكر الإمام (قده) تبدل الاجتهاد في كتبه الأصولية[3]، ويمكن أن يكون الزمان والمكان من أسبابه.

---

(1) روح الله الخميني، كشف اسرار، ص315.

(2) لذا عندما طالبه رئيس المجلس آنذاك بحلول لبعض المشاكل، أكد على الاستفادة من العناوين الثانوية (انظر: روح الله الخميني، صحيفه امام، ج15، ص297).

وقال المرحوم حجة الإسلام والمسلمين السيد أحمد الخميني في تفسير رؤية الإمام: «لا شك في أنّ قول الإمام: «الزمان والمكان عنصران محوريان في الاجتهاد» لا يعني أنّ أكل لحم الكلب مثلًا حرام في الزمان العاديّ وحلال في زمان آخر عند الاضطرار والجوع الشديد بقدر سدّ الحاجة، وكذا بالنسبة إلى المكان. فهذا مما قاله الجميع، ولا يريد الإمام ذكر هذا الموضوع الواضح في بيان سياسي عقدي» («انقلاب فقهي امام»، مجلة: حضور، العدد 4، ص13).

(3) انظر: روح الله الخميني، الاجتهاد والتقليد، ص135 فصاعدًا.

وقد يفسر كلام الإمام بحسب معناه الظاهري بتأثير الزمان والمكان في منهج استنباط الأحكام، كما ذكرنا في القسم السابع؛ لأنّه استعمل تعبير «دور الزمان والمكان في الاجتهاد»، والمعنى الاصطلاحي للاجتهاد هو المنهج الذي يتبعه الفقيه لاستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الأساسية. وكيف كان، صدر كلام الإمام (قده) ظاهر في هذا المعنى؛ بل له معنى عام وواسع يشمل أقسام متعددة منها هذا القسم؛ بيد أنّ ذيل كلامه ظاهر في القسمين الأول والثاني.

فإذا اعتبرنا الذيل من قبيل التفسير بالمثال والمورد الخاص، فسوف يشمل أقسامًا مختلفة، وإن فسرناه بالتفسير المطابقي فسيشمل القسمين المذكورين فقط.

كما إنّ دور الزمان والمكان في الاجتهاد بمعنى الاهتمام بشأن صدور النص كان محطّ نظر الإمام أيضًا. فلما بحث مقدمات الاجتهاد ذكر أنّ أحدها مراجعة شأن نزول الآيات[1]، كما استفاد كثيرًا في منهجه الاستنباطي من سبب نزول الآيات وسبب صدور الروايات[2]، لكنّ المعنى الذي يقصده الإمام هنا متوقف على تفسير ذيل كلامه، فهل هو من باب ذكر أبرز الأمثلة والمصاديق أو من باب التفسير بالمساوي؟ فإن اعتبرناه من الأول يمكن أن يكون هذا القسم مرادًا للإمام، وإلا فلا.

وعلى أي حال، فإنّ تفسير نظرية «دور الزمان والمكان في الاجتهاد» بهذا المعنى فقط مما يحتاج إلى قرائن وشواهد كافية، وهي مفقودة، ما يجعل هذا التفسير بعيدًا عن الواقع.

وأما تأثير الزمان والمكان بمعنى اختصاص الحكم الوارد في الرواية بزمان خاص أو مكان كذلك، كما ذُكر في القسم التاسع، فعلى الرغم من

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص12.

(2) سنتطرق إلى هذه النقطة في الصفحات القادمة؛ انظر: پيش درآمدى بر مكتب شناسى فقهى، ص45ـ47.

أنّ الإمام أشار إليه في تأليفاته الفقهية[1]، إلا أنّ كون مراده من دور الزمان والمكان في الاجتهاد معنى واسعًا بحيث يشمل هذا المورد أيضًا بعيد جدًّا؛ لأنّه لم يطرح دور الزمان والمكان في مصادر الاجتهاد المتداولة، فبطريق أولى لا يمكن القول: مراده هنا واسع جدًّا ويشمل موارد من هذا القبيل أيضًا.

إنّ الزمان والمكان يؤثران في تطبيق الأحكام كمًّا وكيفًا أيضًا، وفي الحقيقة يرتبط هذا البحث بقاعدة الأهم والمهم، فيمكن اعتبار هذه القاعدة من مصاديق العناوين الثانوية، كما يمكن من حيث الصناعة الفقهية إرجاع تأثير الزمان والمكان في بيان الأحكام إلى العناوين الثانوية أو عنوان المصلحة؛ وبالتالي يرد البحث الذي ذكرنا بشأن عروض العناوين الثانوية في هذه الموارد أيضًا.

النتيجة

من الواضح أنّ مراد الإمام (قده) من تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد ليس القسم الأول (التغيير التكويني)، كما إنّه لا يقصد منه تأثير الزمان والمكان في تغيير ملاكات الأحكام أو الأحكام نفسها، ولا عروض العناوين الثانوية، ولا زيادة المصادر أو نقصها، ولا بيان الأحكام وتطبيقها.

ويمكن اعتبار بعض التفسيرات داخلة بنحوٍ من الأنحاء في مراد الإمام، وذلك من قبيل تأثير الزمان والمكان بمعنى الالتفات إلى سبب صدور النص، وتغيير فهم الفقيه، والتأثير في منهج الاستنباط.

لكنّ ما يريده الإمام من هذه النظرية هو تأثير الزمان والمكان في ما يفهمه عرف عقلاء المجتمع من الموضوع، لا سيما حينما يُنظر إلى الموضوع في ضوء العلاقات الحاكمة على السياسة والاقتصاد والثقافة في نظام حكومي. فهذان القسمان يمثلان المراد الأساسي للإمام في كلماته، وإن تعذر علينا

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج1، ص228ـ229؛ ج2، ص244.

نفي أن يكون مراده تأثير الزمان والمكان في منهج الاستنباط (القسم السابع) والالتفات إلى شأن صدور النص (القسم الثامن) بصورة قطعية.

3-مصاديق الاستفادة من الزمان والمكان

ذكرنا في البحث السابق أنّه يمكن تفسير تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد بمعنيين مضيّق وموسع؛ فالمعنى المضيّق هو أن يؤدي الزمان أو المكان إلى تغيير الموضوع أو متعلق الحكم الشرعي، خاصة حينما يُنظر إلى الموضوع أو متعلق الحكم الشرعي من زاوية العلاقات المتنوعة الحاكمة على نظامٍ ما، وإن أمكن حمل الزمان والمكان على المعنى الموسع أيضًا. وسوف نستعرض هنا جملة من المصاديق والأمثلة على تأثير الزمان والمكان بالمعنى الأول (المضيّق)، وأخرى على تأثيره بالمعنى الثاني (الموسع).

أ- جواز تسعير البضاعة المحتكرة عند الإجحاف

ذهب أكثر الفقهاء في بحث الاحتكار إلى أنّه لا يجوز مطلقًا تسعير البضاعة المحتكرة[1]، مستندين في ذلك إلى إطلاق الروايات المعتبرة؛ لكنّ الإمام الخميني (قده) قال في هذا المجال:

«أمّا التسعير فلا يجوز ابتداءً. نعم، لو أجحف أُلزم بالتنزّل، وإلّا ألزمه الحاكم بسعر البلد، أو بما يراه مصلحة. فما دلّ على عدم التسعير، منصرف عن مثل ذلك؛ فإنّ عدم التسعير عليه قد ينتهي إلى بقاء الاحتكار، كما لو سعّر -فرارًا من البيع- بقيمة لا يتمكّن أحد من الاشتراء بها، فلا إشكال في أنّ أمثال ذلك إلى الوالي، والأخبار لا تشمل مثله»[2].

النقطة المهمة في هذا المورد أنّ الإمام لما اعتبر موضوع عدم التسعير عند الإجحاف من الموضوعات الخارجة عن الاحتكار الاعتيادي، ورأى

---

(1) انظر: محمد بن إدريس الحلي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج2، ص239.

(2) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج3، ص613.

أنّه أصبح من العناوين التي تتغير في الظروف الحاكمة على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فهي بحاجة إلى حكم جديد؛ لأنّها تترك أثرًا عميقًا على حياة الناس؛ ولذا لا تشملها الروايات.

ب- جواز بيع السلاح من الأعداء في بعض الموارد

خالف الإمام في مسألة «بيع السلاح من أعداء الدين» باقي الفقهاء، واعتبرها من الأمور السياسية المرتبطة بالمصالح الظرفية، مؤكدًا أنّه ربّما تقتضي مصالح المسلمين بيع السلاح بل إعطاءه مجانًا لطائفة من الكفار. وعليه يعدّ بيع الأسلحة من أعداء الدين من صلاحيات السلطة الحاكمة وليس أمرًا مضبوطًا؛ بل تابع للمصالح الظرفية ومقتضيات الوقت، فلا الهدنة مطلقًا موضوع حكم لدى العقل ولا المشرك والكافر كذلك[1].

ثمّ ذكر أنّ الظاهر عدم استفادة غير هذا الأمر العقلائي من الأخبار؛ بل لو فرض إطلاقٌ لبعضها يقتضي خلاف ذلك، أي يقتضي جواز البيع في ما خيف الفساد وهدم أركان الإسلام أو التشيع أو نحو ذلك، لا مناص عن تقييده أو طرحه[2].

وفي كتاب «تحرير الوسيلة»، الذي هو كتاب فتوائي، قال:

«يحرم بيع السلاح من أعداء الدين حال مقاتلتهم مع المسلمين؛ بل حال مباينتهم معهم بحيث يُخاف منهم عليهم. وأما في حال الهدنة معهم، أو زمان وقوع الحرب بين أنفسهم ومقاتلة بعضهم مع بعض، فلا بدّ في بيعه من مراعاة مصالح الإسلام والمسلمين ومقتضيات اليوم، والأمر فيه موكول إلى نظر والي المسلمين»[3].

هذا المورد من الموارد الجلية التي اعتمد فيها الإمام على تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد واستنباط الأحكام، ويمكن اعتباره مثالًا على رأيه

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج1، ص227_228.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص228_229.

(3) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص472.

في تغير الموضوع في ضوء العلاقات الحاكمة على السياسة والاقتصاد والاجتماع في نظامٍ ما.

ومن هذا المنطلق، ذهب إلى أنّ بعض الخصوصيات المذكورة في الروايات -نظير الهدنة والكفر- من الخصوصيات الزمانية والمكانية التي لا ينبغي الالتزام بها بصورة مطلقة؛ بل هي خاضعة لضوابط غير مقيدة بالزمان والمكان[1]، وتحددها مصالح الإسلام والمسلمين، فهي ضوابط حاكمة وموجِّهة، وبعض الموارد المذكورة في الروايات من المصاديق المتغيرة لهذه الضوابط الحاكمة والمهيمنة. ولذا أعلن أنّ الملاك الفقهي والضابطة في مثل هذه المسألة هي مصالح الإسلام والمسلمين التي أوكل تشخيص مصاديقها إلى الحاكم والدولة الإسلامية الشرعيّة. فهذا من تأثير الزمان والمكان في معرفة الموضوع العام للحكم الفقهي.

ج- جواز بيع الدم عند وجود منفعة عقلائية

عدّ القرآن الكريم الدم من المحرمات[2]، وذهب فريق من العلماء إلى حرمة بيع الدم وشرائه استنادًا إلى الآيات والرويات[3]، ومقتضى كلام بعضهم وصريح كلام بعض آخر حرمة بيعه وشرائه حتى مع وجود منافع عقلائية غير الأكل والشرب أيضًا[4].

لكنّ الإمام الخميني (قده) ركز في مقام الاجتهاد على شأن نزول هذه الآيات؛ إذ كان الناس في العصر الجاهلي يستعملون الدم للأكل والشرب،

---

(1) ذكر الإمام أنّ المسائل الفقهية لا تختص بمحيط دون محيط ولا بزمان دون زمان (انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج5، ص183).

(2) انظر: سورة البقرة: الآية 173؛ سورة المائدة: الآية 3.

(3) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، **النهاية**، ج2، ص98؛ مقداد السيوري، **التنقيح الرائع**، ج2، ص5.

(4) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج22، ص11.

فلم تكن له منفعة أخرى غير تلك؛ ولذا حلل الاستفادة منه وأجاز بيعه وشراءه للمنافع العقلائية المحللة غير الأكل والشرب، وناقش في الآيات والروايات الواردة في حرمته، من خلال التأكيد على أنّ ما ورد منها لا يدل على حرمة الانتفاع به مطلقًا؛ حيث لم يكن في تلك الأعصار للدم نفع غير الأكل، فالتحريم منصرف إليه، وفي الأدلة قصور عن إثبات حرمة سائر الانتفاعات الأخرى منه[1].

د- اختصاص حرمة صناعة التماثيل بالعبادة

ذهب مشهور الفقهاء إلى حرمة التصوير وصناعة التماثيل لذوات الأرواح[2]، وإن لم يكن بقصد عبادتها. وقد استدلوا لذلك بعموم الروايات وإطلاقها، نحو ما روي عن أمير المؤمنين علي (ع):

بعثني رسول الله (ص) إلى المدينة، فقال: لا تدعْ صورةً إلا محوتها، ولا قبرًا إلا سوّيته، ولا كلبًا إلا قتلته[3].

غير أنّ الإمام الخميني (قده) أسند استنباطه إلى شأن صدور تلك الروايات، حيث كان غالب سكان الجزيرة العربية يعبدون الأصنام، فقال:

«الظاهر من طائفة من الأخبار بمناسبة الحكم والموضوع أنّ المراد بالتماثيل والصور فيها هي تماثيل الأصنام التي كانت مورد العبادة... وقوله: **«إنّ من أشدّ الناس عذابًا عند الله يوم القيامة المصوّرون»** وأمثالها... الظاهر أنّ المراد منها تصوير التماثيل التي هم لها عاكفون مع احتمال آخر في الأخيرة، وهو أنّ المراد بـ «المصورون» القائلون بالصورة

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج1، ص57.

(2) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، **النهاية**، ج1، ص97. وقد نقل بعضٌ الإجماع على ذلك (انظر: مرتضى الحائري اليزدي، **ابتغاء الفضيلة في شرح الوسيلة**، ج1، ص48)، ولمزيد من المعلومات في هذا المجال انظر: پيكرتراشى و نگارگرى در فقه.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج6، ص528. وقد نقل أهل السنة هذا المضمون عن أمير المؤمنين (ع) أيضًا (انظر: أحمد بن حنبل الشيباني، **مسند أحمد**، ج1، ص87 و 139).

والتجسيم في الله تعالى، كما هو مذهب معروف في ذلك العصر»[1].

ونقل أحد تلاميذ الإمام عنه أنّه قال في الدرس حول هذه الروايات:

«في زمن صدور الروايات لم تكن التماثيل والصور للزينة؛ بل كانوا يسجدون لتلك التماثيل ويعبدونها، ومن هنا بدأت عبادة الأصنام. فهذه الروايات إنّما وردت في ضوء أنّه لا ينبغي لأحد أن يسجد للتماثيل والأصنام ويتّخذها آلهة له. وعلى هذا الأساس، لو صوّر شخص وعلّق تلك الصور على الجدار لتزيينه، يشمله اللعن والعتاب الوارد في الرواية، ويؤمر يوم القيامة بإحياء تلك التماثيل والصور»[2].

وأضاف قائلًا:

«إنّ هذه الروايات تنهى عن القيام بهذا العمل للحيلولة دون وقوع الناس في شرك عبادة الأصنام، فحينما ترتفع تلك المسألة تزول الحرمة أيضًا ولا يبقى لها أثر»[3].

هـ- تعميم حق خيار الحيوان

توجد روايات متضاربة ظاهرًا حول «خيار الحيوان»، ويمكن تقسيمها إلى ثلاث طوائف أساسية: أكدت الطائفة الأولى أنّ «خيار الحيوان» مختص بالمشتري، وليس للبائع نصيب في ذلك[4]، وذهبت الطائفة الثانية إلى أنّ

---

(1) روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج1، ص257-258. يشار إلى أنّ أبا علي الفارسي (م 377هـ) المعاصر للشيخ الصدوق (م 381هـ) فسّر لفظ «المصورون» الوارد في الرواية الآنفة بمعنى الذين يعتقدون أنّ لله صورة وحمل الحديث على المشبّهة (انظر: أحمد بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج10، ص323).

(2) **مجموعه آثار كنگره نقش زمان و مكان در اجتهاد**، حوار مع آية الله محفوظي، ج14، ص288.

(3) المصدر نفسه، ص291.

(4) سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل اشترى جارية، لمن الخيار للمشتري أو للبائع أو لهما كلاهما؟ فقال: «**الخيار لمن اشترى ثلاثة أيام نظرة، فإذا مضت ثلاثة أيام فقد وجب الشراء**» (محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج18، ص12، ح9؛ وانظر كذلك: ص10، ح1).

الخيار لصاحب الحيوان[1]، ومفادها أنّ الخيار لمن انتقل إليه الحيوان، سواء كان المشتري أم البائع. وأفادت الطائفة الثالثة بأنّ الخيار عند بيع الحيوان ثابت لطرفي البيع والشراء[2].

وكما هو ظاهر، ثمة اختلاف بين هذه الطوائف المختلفة؛ ولذا أفتى عدد من فقهاء الإمامية طبقًا لروايات الطائفة الأولى، وأوّلوا روايات الطوائف الأخرى أو حملوها على التقية[3]، دون أن يلتفتوا إلى سبب صدور الروايات أو يذكروا قرينة معتبرة على التأويل. وأفتى عدد قليل منهم وفقًا لمقتضى روايات الطائفة الثالثة[4]، وقلّما أفتى أحدهم بما يتناسب مع الطائفة الثانية[5].

وقد نقل الإمام في بحث خيار الحيوان الأقوال الثلاثة في المسألة، وقال:

---

(1) عن أبي جعفر (ع)، قال سمعته يقول: قال رسول الله (ص): «**البيّعان بالخيار حتى يفترقا، و صاحب الحيوان ثلاث...**» (المصدر نفسه، ج18، ص11، ح6).

(2) عن أبي عبد الله (ع) قال: «**المتبايعان بالخيار ثلاثة أيام في الحيوان، وفي ما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا**» (المصدر نفسه، ص10، ح3).

(3) انظر: محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، **المقنع**، ص122ـ123؛ محمد بن محمد (الشيخ المفيد)، **المقنعة**، ص592؛ محمد بن الحسن الطوسي، **النهاية**، ج2، ص140؛ عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، **المهذب**، ج1، ص353؛ محمد بن إدريس الحلي، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، ج2، ص279ـ280؛ جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **شرائع الإسلام**، ج2، ص278؛ حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، ج5، ص64ـ65؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج23، ص24.

(4) انظر: علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **الانتصار**، ص207؛ محسن الفيض الكاشاني، **مفاتيح الشرائع**، ج3، ص68.

(5) قال الشيخ الأنصاري: «نعم، هنا قول ثالث لعله أقوى منه، وهو ثبوت الخيار لمن انتقل إليه الحيوان، ثمنًا أو مثمنًا، نسب إلى جماعة من المتأخرين، منهم الشهيد في المسالك؛ لعموم صحيحة ابن مسلم «**المتبائعان بالخيار ما لم يفترقا، وصاحب الحيوان بالخيار ثلاثة أيام**» (مرتضى الأنصاري، **كتاب المكاسب**، ج2، ص290؛ وانظر كذلك: زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، ج3، ص200؛ علي بن الحسين الكركي (المحقق الثاني)، **جامع المقاصد**، ج4، ص291؛ أحمد الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج8، ص392).

«... منشؤها [الوجوه والأقوال] اختلافهم في فهم المراد من الأخبار، التي هي بحسب الظاهر مختلفة. ويظهر لي بعد التأمّل عدم الاختلاف فيها، ويتّضح ذلك بعد بيان أمرين:

أحدهما: أنّ التبادل في البيع قد يقع بين الأثمان والأجناس، فيختصّ اسم «المشتري» بمن انتقل إليه الجنس، والبائع بمن انتقل عنه ذلك وانتقل إليه الثمن. وقد يقع بين الأجناس بعضها مع بعض، وفي مثله وإن لم يتميّز المشتري عن البائع؛ بل كان كلّ منهما بائعًا باعتبار، ومشتريًا باعتبار آخر... وأمّا صدق «البائع والمشتري» عليهما، فإنّ «البائع» من نقل ماله بعوض، و«المشتري» من ابتاع بعوض، وهما صادقان عليهما...

ثانيهما: أنّ مقتضى صيغة «التفاعل» هو المشاركة، فقوله: «تضارب زيد وعمرو» بمعنى ضرب كلّ صاحبه»[1].

ثم ذكر أنّ روايات الباب على طوائف مختلفة، وقال في مقام الجمع بينها:

«والتحقيق: أنّه لا اختلاف بين الأخبار رأسًا بعد التأمّل في ما ذكرناه آنفًا: أمّا مادلّت على أنّ صاحب الحيوان المشتري بالخيار، أو أنّ الخيار للمشتري، فإنّ في مبادلة حيوان بحيوان كلّ منهما مشترٍ وبائع، فالخيار ثابت لهما؛ لكون كلّ منهما صاحب الحيوان فعلًا، ومشتريًا كذلك، فالقيدان ثابتان لهما، والخيار كذلك... وأمّا قوله (ع): «المتبايعان بالخيار ثلاثة أيّام في الحيوان» فهو متعرّض لقسم من المبايعات، وهو التبايع في الحيوان، ولا يصدق ذلك إلّا ببيع كلّ منهما الحيوان من صاحبه، فلو كانت المبادلة بين الحيوان وغيره، لم يصدق «أنّهما تبايعا في الحيوان»[2].

---

(1) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج4، ص259_260.

(2) المصدر نفسه، ص262_263.

ثم أشار إلى النقطة الأساس في البحث، قائلًا:

«فالجمع العقلائي بينها ممكن بعد التنبّه على أمر، وهو أنّ اللازم على الفقيه الباحث في الاستظهار من الروايات، ودعوى الانصراف والإطلاق والغلبة والندرة، ملاحظة العصر والمحيط اللذين صدرت الروايات فيهما، فربّما يكون في عصر أو مصر انصراف، دون غيرهما. ألا ترى أنّ «الدينار» في الأعصار القديمة كان منصرفًا إلى الذهب المسكوك بسكّة المعاملة، وفي عصرنا منصرف إلى الدينار المتعارف، أي الأوراق النقديّة؛ لمكان اختلاف العصرين في الشيوع وعدمه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ في عصر رسول الله (ص) ومحيطه ـ أي الحجاز الذي كان الغالب فيه البدو، والتعيّش بالحيوانات، كالإبل، والأغنام، ونحوهما ـ كانت المبادلة بين الأجناس بالأجناس، والحيوان بالحيوان، شائعة جدًّا، ولم تكن المبادلة بالدرهم والدينار ونحوهما شائعة كشيوعها؛ بل الأمر كذلك في عصرنا في البوادي البعيدة عن الأمصار. ثمّ بعد مضيّ عصر النبي (ص) والتابعين، وقيام سلطنة الأمويّين والعبّاسيين مقام النبوّة والخلافة، تغيّرت الأحوال والأوضاع في البلاد، ولا سيّما في العواصم.

فقوله: «صاحب الحيوان بالخيار» حيث إنّه محكيّ عن النبي (ص)، لا إشكال في إطلاقه بالنسبة إلى البائع والمشتري؛ لمكان شيوع المبادلات في الحيوانات، ولا وقع لدعوى الانصراف إلى المشتري، ومدّعيه قايس زمانه بعصر النبي (ص)، ومحيطه بمحيطه، وغفل عن الواقعة.

وأمّا قوله: «صاحب الحيوان المشتري بالخيار» فهو صادر من أبي الحسن الرضا (ع)، وعصره ومصره مخالفان لعصر النبي (ص) ومصره؛ فإنّ في عصره (ع) كانت المبادلات بالذهب والفضّة رائجة، وفي العواصم أكثر تداولًا، ولهذا يمكن دعوى كون القيد غالبيًّا

(والقيد الغالبي ليس مطلقًا)، فلا يصلح لتقييد إطلاق النبوي.

وتوهّم أنّ الإشكال وارد على الإطلاق أيضًا، ناشيء عن الغفلة عمّا نبّهنا عليه.

مع أنّ من المحتمل، أن يكون «المشتري» في تلك الروايات بالبناء للمفعول، ليكون صفة لـ «الحيوان» (لا اسم فاعل وصفة لصاحب الحيوان ليكون مقيدًا لإطلاقه)...

وأمّا قوله (ع): **«في الحيوان كلّه شرط ثلاثة أيّام للمشتري»**[1]، كما في صحيحة الحلبي، فلا مفهوم له كما لا يخفى. وعلى فرض المفهوم، يكون هو سلب العموم، لا عموم السلب؛ أي ليس للبائع في جميع الحيوانات التي تباع خيار، فلا منافاة بينها وبين إثبات الخيار لصاحب الحيوان»[2].

وما يفيدنا في هذه الفقرات هو التأكيد على أنّ الإمام راعى في استنباطه الظروف الزمانية والمكانية لصدور الروايات. وعلى الرغم من التزامه في منهجه الاجتهادي بعدم مخالفة فتوى مشهور قدماء الأصحاب، فقد رفع يده عن فتوى المشهور[3]، وأثبت حقّ الخيار لمن انتقل إليه الحيوان، أعم من كونه البائع أو المشتري؛ لأنّه يرى أنّ فتوى المشهور غير كاشفة عن الدليل التعبدي، وإنّما هي اجتهادية ومستندة إلى الروايات[4]؛ ولذا خلص إلى النتيجة النهائية الآتية:

«لا تعارض بين الروايات، والجمع بينها عقلائي لا مجال للشكّ فيه،

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج18، ص10، ح1.

(2) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج4، ص263_264.

(3) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج23، ص24.

(4) انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج4، ص266.

وأنّ الخيار ثابت لصاحب الحيوان مطلقًا، كما هو المناسب للحكم والموضوع، وللحكمة في جعله»[1].

و- حمل بعض روايات التقية على حالات خاصة

سُوّغت التقية عندما يواجه الإنسان الضرر على نفسه أو ماله أو عرضه أو سائر ما يرتبط به، ولكن هل تجوز التقية أم تجب على الإنسان لو تعرض شخص آخر إلى الضرر؟

يستفاد من ظاهر بعض الروايات وجوب التقية في هذا المورد أيضًا، منها:

«إياك ثم إياك أن تترك التقية التي أمرتك بها، فإنّك شائط بدمك ودماء إخوانك، معرّض لنعمتك ونعمتهم للزوال، ومذلّ لهم في أيدي أعداء دين الله، وقد أمرك الله بإعزازهم؛ فإنّك ان خالفت وصيتي كان

---

(1) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج4، ص266. جدير ذكره أنّه كما كان لشأن صدور الروايات دخل في هذا الاستنباط، ثمة تأثير كبير لحكمة الحكم في التوصل إلى هذه النتيجة؛ ولذا قال في خاتمة البحث: «الخيار ثابت لصاحب الحيوان مطلقًا، كما هو المناسب للحكم، والموضوع، وللحكمة في جعله». بل يمكن القول: إنّه رأى حكمة جعل خيار الحيوان مناسبة لكون الخيار لمن انتقل إليه الحيوان بسبب نظرته إلى بحث المعاملات من زاوية عقلائية، وعلى غرار ذلك قال في بحث آخر، وهو هل مبدأ خيار الحيوان من حين العقد أو من حين التفرق:

«وتؤيّد كونه واحدًا مختلف الغاية، مناسبة الحكم والموضوع، وأنّ هذا الخيار لمراعاة حال المتعاملين للتروّي، وإنّما الاختلاف في الغاية؛ لاختلاف الحيوان مع غيره في كونه صاحب صفات وأخلاق كامنة، ربّما لا تظهر إلّا في ثلاثة أيّام أو أكثر، والتحديد بالثلاثة لمراعاة الطرفين» (المصدر نفسه، ص269). فيتضح أنّه تمسك في هذه العبارة أيضًا بمناسبة الحكم والموضوع، في حين أنّ بعض الفقهاء الذين أفتوا بقول المشهور شككوا في التمسك بحكمة الحكم لإثبات الخيار لكل من انتقل إليه الحيوان، فقال: «والحكمة ما لم يكن منصوص علة أو تنقيح مناط لا يجوز اطّرادها عندنا» (محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج23، ص27)، ثم حاول التوصل إلى حل للجمع بين الروايات المختلفة وفقًا لصناعة الاجتهاد.

ضررك على إخوانك ونفسك أشد من ضرر الناصب لنا، الكافر بنا»[1].

بيد أنّ الإمام الخميني (قده) قال معلقًا على هذا الحديث الذي قيل إنّه دالّ على المدّعى:

«وأما الفقرة الثانية، أي قوله: «وإياك ثم إياك (الخ)»، فظاهرها من أولها إلى آخرها أنّها مربوطة بزمان كان الشيعة في الأقلية التامة، وفي معرض الزوال والهضم، لو ترك التقية وفشى أمرهم، ولا شبهة في أنّ ضرر تركها والحال هذه أكثر من ضرر النصب والكفر على المذهب الحق؛ فإنّ في تركها مظنّة ذهاب أهل الحق ومذهبهم في مثل ذلك العصر الذي كانت عدّتهم محصورة جدًا، وكذا في مثل عصر الصادقين (ع) والكاظمين (ع)، حيث كان تركها موجبًا لاطلاع ولاة الجور وأعداء دين الله (لعنهم الله) على حزب الحق، وتحزبهم في الخفاء لإبقاء الحق وإحياء سنة الله تعالى، وذلك كان موجبًا لإراقة دمائهم وزوال نعمتهم وذلهم تحت أيدي أعداء الله، وأين ذلك مما نحن بصدده من جواز ارتكاب المحرمات حتى مثل سبّ الأئمة (ع) -والعياذ بالله- عند الخوف على هتك مؤمن أو جمع منهم، أو الخوف على أموالهم، من غير ترتب تلك المفاسد على تركها»[2].

وبهذا يتضح أنّ الإمام في هذا الاجتهاد حمل الروايات الظاهرة في الإطلاق على مورد خاص.

ز- اختصاص وجوب الإعادة بانكشاف الخطإ في جهة القبلة داخل الوقت

يعدّ استقبال القبلة من الشروط المهمة في الصلاة، بحيث تبطل الصلاة

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج16، ص229، ح11.

(2) روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج2، ص244. كما إنّه حمل بعض الروايات على موارد خاصة في بحث بيع السلاح من أعداء الدين (انظر: المصدر نفسه، ج1، ص229).

في حال عدم رعايتها، ويجب على المكلف إعادتها. ومن هنا، قال الإمام الخميني (قده) في بحث الإخلال باستقبال القبلة:

«مقتضى القواعد الأولية والعمومات بطلان الصلاة بالإخلال بالقبلة، من غير فرق بين الصور المذكورة [أن يكون الانحراف في ما بين اليمين واليسار أو أزيد، وعلى الثاني إما يكون مستدبرًا أو لا]... وأما حكم الصلاة بعد الوقت والقضاء فلا يستفاد من شيء من تلك الأدلة»[1].

ثم بيّن مفاد رواية في هذا المجال عن معمر بن يحيى، ورد فيها:

«سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل صلى على غير القبلة، ثم تبيّن له القبلة وقد دخل وقت صلاة أخرى. قال: «يصليها قبل أن يصلي هذه التي قد دخل وقتها، إلا أن يخاف فوت التي دخل وقتها»»[2].

وقد يُتوهم من قول السائل: «وقد دخل وقت صلاة أخرى» أنّه يجب على المكلف قضاء الصلاة الأولى لو انكشف الخلاف بعد انقضاء وقتها؛ لأنّ الإمام قال في الجواب: «يصليها».

لكنّ الإمام استفاد من سبب صدور الروايات لإبطال هذا التوهم، فقال:

«من الواضح أنّه في صدر الإسلام، حتى في عصر الصادقين (ع)، كان بناء المسلمين عمومًا على تفريق الصلوات، وكان لكل صلاة وقت خاص بها بحسب هذا التفريق، وقد وردت روايات كثيرة على أنّ وقت صلاة الظهر بعد الزوال قدمان، ووقت العصر بعد ذلك قدمان، أو إنّ وقت الظهر ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر. وقد سئل في بعض منها بنحو الإطلاق عن وقت الظهرين، فكان الجواب نحو ذلك. فلا إشكال في أنّ المعروف في تلك الأزمنة

---

(1) روح الله الخميني، **الخلل في الصلاة**، ص92.

(2) محمد بن الحسن الطوسي، **الاستبصار في ما اختلف من الأخبار**، اج 1، ص297؛ حسين البروجردي، **جامع أحاديث الشيعة**، ج5، ص56.

أنّ الصلوات الخمس لها أوقات، ولكلٍّ واحدة وقت خاص بها؛ فلا ينبغي الإشكال في أنّ قوله في رواية معمر: «وقد دخل وقت صلاة أخرى» أعم من دخول وقت الشريكة (العصر أو العشاء) أو دخول وقت غيرها، فيكون الجمع بينها وبين الروايات المفصلة بالإطلاق والتقييد»[1].

ح- عدم لزوم الجمع بين الصلاتين على المربية

ورد في الروايات أنّ المرأة المربّية لمولود إذا تنجّس ثوبها ببوله، ولم يكن لها إلا ثوب واحد، فإنّها تغسل ثوبها في اليوم مرّة واحدة. وعندئذ يتبادر إلى الأذهان سؤال هو: هل يجب عليها الجمع بين الصلاتين، بين الظهر والعصر، أو بين المغرب والعشاء مثلًا؟ أجاب الإمام قائلًا:

«لا يجب عليها الجمع بين الصلوات؛ بل ولا الصلاتين؛ لإطلاق الرواية، فلو كان عليها الجمع لكان عليه التنبيه عليه، سيّما أنّ بناءهم في الصدر الأوّل على تفريق الصلوات، وكانوا يصلّون صلاة الظهر أوّل الزوال، والعصر في موقعه، وهكذا في المغرب والعشاء، كما ورد في أخبار المستحاضة من الأمر بتأخير الظهر وتقديم العصر، وكذا في العشاءين. فيظهر منها أنّ بناء النساء أيضًا كان على التفريق بينها. ومع هذا البناء والعادة، لو كان الواجب عليها الجمع بين الصلاتين، لوجب عليه التنبيه عليه»[2].

ط- عدم جواز الصلاة في الثوب النجس

لو لم يجد المكلف ثوبًا ساترًا للعورة طاهرًا يصلي فيه، فهل يجب عليه الصلاة بالثوب الساتر النجس، أم الصلاة بدونه، أي عريانًا؟

أكدت طائفة من الروايات المتعددة على لزوم الصلاة بالثوب

---

(1) روح الله الخميني، **الخلل في الصلاة**، ص94.

(2) روح الله الخميني، **كتاب الطهارة**، ج4، ص310.

النجس[1]، وورد في روايتين أنّه يجب على المكلف الصلاة دون ذلك الثوب[2]، وأفتى أغلب فقهاء الإمامية المتقدمين طبقًا لما جاء في هاتين الروايتين؛ بل نقل بعضهم الشهرة على ذلك[3]، بينما ذهب عدد من الفقهاء إلى لزوم الصلاة في الثوب النجس[4]، وأفتى بعض آخر بالتخيير بين الصلاة في الثوب النجس والصلاة عاريًا[5].

ولما بحث الإمام الخميني (قده) هذه المسألة الفقهية، شرع بنقل الأقوال والروايات فيها، ثم أشار إلى نقطتين: إحداهما إعراض الطبقة الأولى من فقهاء الإمامية عن الروايات القائلة بالصلاة في الثوب النجس، والأخرى بحث فتاوى كبار الفقهاء في عصر صدور الروايات؛ ليتضح أيّ طائفة من الروايات المتعارضة صدرت من باب التقية ولموافقة فقهاء أهل السنة. وعلى هذا الأساس، ذكر فتاوى الشافعي ومالك والشيباني والمزني وأبو حنيفة[6]، وقال مستدلًّا على لزوم الصلاة عاريًا:

«... هذا مع موافقتها [الروايات الدالة على جواز الصلاة في النجس] لمالك وغيره ممّن تقدّم ذكره [الشيباني والمزني]، ولأبي حنيفة غالبًا، والروايتان الآمرتان بالصلاة عاريًا مخالفتان لأبي حنيفة ومالك، وهما

(1) على سبيل المثال، ورد في صحيحة الحلبي: عن الرجل يكون له الثوب الواحد، فيه بول لا يقدر على غسله، قال: «**يصلي فيه**» (محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص160، ح4).

(2) على سبيل المثال، ورد في مصححة الحلبي: في رجل أصابته جنابة وهو في الفلاة، وليس عليه إلا ثوب واحد، وأصاب ثوبه مني، قال: «**يتيمم ويطرح ثوبه، فيجلس مجتمعًا فيصلي فيومئ إيماء**» (محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج1، ص408).

(3) انظر: جواد العاملي، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، ج1، ص182؛ وتمسك الشيخ الطوسي في مقام الاستدلال بإجماع طائفة الإمامية (انظر: محمد بن الحسن الطوسي، **الخلاف**، ج1، ص399).

(4) انظر: محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، **العروة الوثقى**، ج1، ص97_978، المسألة 4.

(5) انظر: جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **المعتبر في شرح المختصر**، ج1، ص445.

(6) انظر: روح الله الخميني، **كتاب الطهارة**، ج4، ص320.

من عُمَد الفقهاء من أهل الخلاف في عصر صدور الروايات، ولم يكن الشافعي موجودًا فيه؛ بل لعلَّه لم يكن معتمدًا في زمن أبي الحسن (ع)، فإنّه كان شابًّا في عصره، فلا ينبغي الإشكال في تعيّن الصلاة عاريًا»[1].

ي- عدم انحصار مصاديق العيب بالمصاديق المأثورة

ذُكر في الروايات بعض مصاديق العيب الموجب لثبوت حق الخيار[2]، وأفتى عدد من الفقهاء وفقًا لتلك المصاديق المأثورة[3]، وكأنّ هذه المصاديق هي مصاديق العيب في كل زمان ومكان، ويمكن الفتوى بموجبها دائمًا. بيد أنّ الإمام الخميني (قده) الذي يرى وجود دور كبير للزمان والمكان في الاجتهاد قال في هذا المجال:

«المأخوذ في النصّ والفتوى هو عنوان «العيب»، والمعوّل في تشخيصه مفهومًا ومصداقًا هو العرف».

وأكد على أنّ القرينة التي دفعته إلى عدم اعتبار المصاديق الواردة في الروايات أمرًا ثابتًا وقابلًا للإفتاء في الفقه هي:

«إنّ العيب من العناوين التي تختلف الأنظار فيها بحسب الأمكنة، والأزمنة، والاعتبارات، والعقائد»[4].

ك- خروج الشطرنج عن كونه آلة للقمار

كان الشطرنج في العصور السابقة من أدوات القمار وآلاته؛ ولذا ورد

---

(1) المصدر نفسه، ج4، ص325. يشار إلى أنّ الإمامين الصادق والكاظم (ع) استشهدا عاميْ 148 و 183هـ بالترتيب، بينما ولد الشافعي عام 150هـ وتوفي عام 204هـ (انظر: أبو القاسم گرجي، **تاريخ فقه و فقها**، ص81_82).

(2) انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج18، ص97_110.

(3) انظر: جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **شرائع الإسلام**، ج2، ص290_292.

(4) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج5، ص182.

النهي عنه في روايات معتمدة[1]، واعتبر أحد وسائل القمار التي يصدق عليها الميسر[2]، وطبقًا لهذه الروايات وأمثالها، أفتى الفقهاء بحرمة اللعب بالشطرنج وببيعه وشرائه أيضًا، وقال الإمام الخميني (قده) في كتاب الفقه الفتوائي:

«يحرم بيع كل ما كان آلة للحرام بحيث كانت منفعته المقصودة منحصرة فيه، مثل آلات اللهو كالعيدان والمزامير والبرابط ونحوها، وآلات القمار كالنرد والشطرنج ونحوهما»[3].

كما استدل على حرمة الشطرنج في كتاب الفقه الاستدلالي[4]، لكنّه ردّ على استفتاء بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران ورد فيه:

«لو خرج الشطرنج بشكل تام عن كونه من آلات القمار، واستفيد منه في مجال الرياضة الفكرية فقط، كما في عصرنا الحالي، فما حكم اللعب به»؟

فقال:

«لا إشكال فيه على هذا الفرض لو لم يتضمن الربح والخسارة»[5].

وفي الحقيقة، هذا المورد من الموارد التي أدى اختلاف الزمان والمكان إلى تغيير الموضوع، بحيث تعدّ وسيلةٌ ما من آلات القمار في زمان أو مكان

---

(1) قال الإمام الصادق (ع) في إحدى الروايات: «**نهى رسول الله عن اللعب بالنرد والشطرنج والكوبة والعرطبة، وهي الطنبور والعود، ونهى عن بيع النرد**» (محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج17، ص325، ح6).

(2) ورد في صحيحة معمر بن خلاد: «**النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكل ما قومر عليه فهو ميسر**» (محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج17، ص323، ح1).

(3) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص471، المسألة 8.

(4) انظر: روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج1، ص172 فصاعدًا.

(5) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص149. علمًا أنّ فتواه هذه بحسب الفرض المذكور، كما صرح بذلك في موضع آخر (انظر: المصدر نفسه، ص151).

معينين، ولا تعدّ كذلك في زمان أو مكان آخرين، ومَن الطبيعي أن يتغير الحكم الشرعي أيضًا تبعًا لذلك.

وعلى الرغم من أنّ رأي الإمام في هذا الجواب عن الاستفتاء مبني على فرض تغيير الموضوع، غير أنّه أثبت إمكان أن يؤثر الزمان والمكان في تغيير الموضوع.

الفصل الثامن

ولاية الفقيه المطلقة

لا شك في أنّ ولاية الفقيه المطلقة من أهم مميزات فكر الإمام الخميني (قده) وسمات مدرسته الفقهية، ولسنا هنا بصدد البحث المفصل عن ولاية الفقيه المطلقة، وإنّما سنحاول دراسة تأثير الإيمان بالولاية المطلقة على منظومة الأفكار الفقهية له. على أنّنا نرى أنّ أهم تأثير للإيمان بولاية الفقيه المطلقة يكمن في تقدم الأحكام الولائية على الأحكام الشرعية الفرعية في ظرف التزاحم، وهو ما سنتطرق له في الصفحات الآتية. ومن هنا، يجدر بنا بدايةً بيان معنى الولاية المطلقة؛ ليتسنى لنا بحث النسبة بين الأحكام الولائية والأحكام الشرعية والأسباب الداعية إلى تقدم الأولى على الثانية.

الأمر الأول: معنى الولاية المطلقة

سنتحدث في هذا المحور عن معنى الولاية وأقسامها، ثم نتناول التفاسير والاحتمالات المطروحة أو القابلة للطرح حول الولاية، ثم نحاول التوصل إلى المعنى الذي يريده الإمام من الإطلاق في الولاية المطلقة من خلال القرائن والشواهد الموجودة.

معنى الولاية لغةً

ذكر اللغويون معاني عدّة للفظ الولاية ومشتقاتها، نحو: التدبير، التولي،

القرب، الجوار، التتابع... ومن المستبعد أن تكون جميع هذه المعاني من المشتركات اللفظية؛ بل هي من قبيل المشترك المعنوي، والمعنى الأساس والمحوري لها بتصريح أغلب علماء اللغة هو «القرب والدنوّ»[1]، ومعظم المعاني المذكورة لها إنّما هي من قبيل بيان المصداق وتطبيق ذلك المعنى المشترك على موارد خاصة، فلا يمكن اعتبارها من المعاني المتباينة.

معنى الولاية اصطلاحًا

وردت الإشارة إلى الولاية في علوم عدّة، مثل الكلام والعرفان والفقه والقانون وغيرها، والمراد من المعنى الاصطلاحي للولاية هو معناها في الفقه والقانون، لا معناها العرفاني والكلامي[2]، والولاية في الاصطلاح الفقهي تعني سلطنة على الغير في بعد من الأبعاد أو شأن من الشؤون، أو هي أمر يحصل الولي بموجبه على سلطة للتصرف في مجالٍ ما[3].

أقسام الولاية

ذكرت أقسام مختلفة للولاية، سنبحث هنا أهمها:

أ- الولاية التكوينية والولاية التشريعية

1-الولاية التكوينية: وهي نحو من العلاقة والسيطرة الحقيقية بين أمرين، نظير ولاية الله تعالى على جميع المخلوقات، وولاية الأنبياء والأوصياء والأولياء على المعجزة والكرامة، وولاية الإنسان على حالاته الروحية وتصوراته الذهنية.

---

(1) انظر: أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج6، ص141؛ حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص570؛ ص509.

(2) للاطلاع على معنى الولاية هناك، انظر: روح الله الخميني، **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، ص40، 178، 197؛ روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج20، ص113.

(3) انظر: محمد آل بحر العلوم، **بلغة الفقيه**، ج3، ص210 فصاعدًا؛ أبو طالب الحسيني الخراساني، **ينابيع الولاية**، ص319؛ ناصر كاتوزيان، **حقوق مدنى**، ج5، ص202.

وليس للمولّى عليه في هذا النوع من الولاية القدرة على التخلف ولا إمكانه، ويُبحث هذا النوع من الولاية في العرفان[1] والكلام[2] ويُعبّر عنه في العرفان بالولاية الباطنية.

2-الولاية التشريعية: وهي ضرب من الارتباط والسيطرة الاعتبارية بين أمرين، مثل سيطرة الحاكم اعتبارًا على منع فعلٍ ما.

وللمولّى عليه في هذا القسم من الولاية القدرة على الولاية تكوينًا، سواء كان الولي والمشرّع هو الله أم الإنسان، ولكن ليس له حق التخلف تشريعًا أو قانونًا.

ويُبحث هذا النحو من الولاية في الفقه والقانون، وما يقع محلًا للبحث في ولاية الفقيه هو الولاية التشريعية والجعلية والاعتبارية، كما أشار إلى ذلك سماحة الإمام (قده) وسائر الفقهاء أيضًا[3].

ب- الولاية العامة والولاية الخاصة

تنقسم الولاية بلحاظ ذات الولاية وطرفيها إلى خاص وعام؛ لأنّ فيها طرفين: من له حق إعمال الولاية (الوليّ) ومن تطبّق عليه الولاية (المولّى عليه)، وقد يشكل الفرد أو المجتمع كل واحد من طرفي الولاية، أي الوليّ

(1) انظر: روح الله الخميني، **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، ص40-41 و178، 198؛ محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص246 فصاعدًا (الباب 152).

(2) انظر: روح الله الخميني، **كشف اسرار**، ص105 فصاعدًا؛ علي البحراني، **قواعد المرام في علم الكلام**، ص174.

(3) «ليس المراد بالولاية هي الولاية الكلّية الإلهيّة التي دارت على لسان العرفاء وبعض أهل الفلسفة؛ بل المراد هي الولاية الجعليّة الاعتباريّة، كالسلطنة العرفيّة وسائر المناصب العقلائيّة، كالخلافة التي جعلها الله تعالى لداود (ع)، وفرّع عليها الحكم بالحقّ بين الناس، وكنصب رسول الله (ص) عليًّا (ع) بأمر الله تعالى خليفةً ووليًّا على الأُمّة» (روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص646؛ وانظر كذلك: علي المشكيني الأردبيلي، **مصطلحات الفقه**، 573-575).

والمولّى عليه. وكذلك تنقسم شؤون أفراد المجتمع إلى الشؤون العامة والشؤون الخاصة، كما إنّ الولاية تنقسم من حيث الحدود وسلطة الوليّ إلى الولاية العامة والولاية الخاصة أيضًا.

الولايتان العامة والخاصة بالمعنى الأول

1-الولاية العامة: تسمى الولاية ولاية عامة إذا كان المولّى عليه هو المجتمع.

2-الولاية الخاصة: تسمى الولاية ولاية خاصة إن كان المولّى عليه هو فرد واحد أو مجموعة أفراد. ويمكن تصور هذا التقسيم بالنسبة إلى «الوليّ» أيضًا[1].

الولايتان العامة والخاصة بالمعنى الثاني

تقسم الولاية بلحاظ شؤون الأفراد إلى قسمين:

1-الولاية العامة: قد تكون الولاية شاملة لشؤون جميع أفراد المجتمع واحتياجاتهم، بمعنى الحاجات التي يشترك فيها جميع أبناء المجتمع، وذلك من قبيل الحاجة إلى النظام والأمن.

ويطلق على إدارة الشؤون العامة للناس «الولاية العامة»، ويعبّر عنها اليوم في القانون بـ «الإطار العام».

2-الولاية الخاصة: قد تكون الولاية مقتصرة على الشؤون الخصوصية للأفراد، وذلك بأن يحتاج الشخص إلى الولاية على شأن معين مثلًا، مثل اليتيم الذي يحتاج إلى الولاية والرعاية بسبب فقده أباه. فيطلق على هذا النحو من الولاية «الولاية الخاصة»، ويعبّر عنها في الفقه بـ «ولاية الأمور الحسبية»[2].

---

(1) انظر: أبو القاسم الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد**، ص420 فصاعدًا.

(2) لمزيد من المعلومات عن تعريف الأمور الحسبية، انظر: محمد أمين زين الدين، **كلمة التقوى**، ج5، ص144.

وقد فسر بعض الفقهاء ولاية الإمام المعصوم (ع) والفقيه بهذا القسم، غير أنّ الصحيح أنّ المراد من الولاية هو القسم الأول، أي الولاية على الشؤون العامة للمجتمع، كما أشار إلى ذلك عدد آخر من الفقهاء وصرح به بعض آخر[1].

الولايتان العامة والخاصة بالمعنى الثالث

يمكن تقسيم الولاية من حيث الحدود وسلطة الولي إلى قسمين أيضًا:

1ـ الولاية العامة: يعبّر عن الولاية بـ «الولاية المطلقة» إن كانت السلطة الممنوحة للولي واسعة بحيث تكون متقدمة على دائرة الأحكام الشرعية الفرعية أيضًا، وذلك من قبيل السلطة التي يتمتع بها الإمام المعصوم (ع) والتي أثبتها بعض الفقهاء للفقيه الجامع للشرائط أيضًا في عصر الغيبة.

2ـ الولاية الخاصة: يطلق على السلطة المعطاة للولي «الولاية الخاصة» فيما لو كانت محددة في إطار الأحكام الشرعية فقط، وذلك مثل الولاية التي قال بها بعض الفقهاء للفقيه الجامع للشرائط بالنسبة إلى الغائبين والقاصرين (اليتامى والمجانين)، ويعبّر عنها بالولاية في «الأمور الحسبية»، وهي الولاية على الشؤون العامة للناس في إطار الأحكام الشرعية الفرعية.

ج- الولايتان المطلقة والمقيدة

إنّ حق تطبيق الولاية من الناحية العقلية إما مشروط بشروط معينة وإما غير مشروط، وعلى هذا الأساس تقسم الولاية إلى مطلقة ومقيدة:

1ـ الولاية المطلقة: هي حق إعمال الولاية غير المشروط بأي شرط. على أنّه لا يمكن العثور في الفقه على مصداق للولاية غير المشروطة بأي شرط، أو المطلقة تمامًا؛ ولذا فاشتراطها بـ «عدم المفسدة» أو بـ «وجود

---

(1) انظر: مرتضى الأنصاري، المكاسب، ج2، ص71.

المصلحة» أمر مفروغ عنه[1]، وعليه فليس في الفقه مصداق للولاية المطلقة على الإطلاق[2]؛ نعم، يمكن تصور أنّ ولاية المالكين على العبيد وولاية الإنسان على أمواله مطلقة، لكنّ تلك الولاية مشروطة شرعًا ببعض الشروط أيضًا؛ ولهذا السبب لا يجوز للمالك شرعًا ظلم عبده[3]، ولا يحق للإنسان التصرف في أمواله بإسراف أيضًا[4].

---

(1) انظر: محمد الكلباسي، **ولاية الفقيه**، ص527؛ أبو طالب الحسيني الخراساني، **ينابيع الولاية**، ص355.

(2) نعم، قد يُفهم ذلك من ظاهر بعض الروايات؛ فعلى سبيل المثال، ظاهر الروايات القائلة: «الناس عبيد لنا» (انظر: علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **الأمالي**، ص253؛ محمد بن الحسن الطوسي، **الأمالي**، ص22؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج23، ص262؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج25، ص279) أنّ ولاية الأئمة المعصومين (ع) على الناس كولاية المالكين على العبيد. كما إنّ ظاهر الروايات التي ورد فيها: «الأرض كلها لنا» (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، 407-409)، أو التي جاء فيها: «إنّ الدنيا والآخرة للإمام، يضعها حيث يشاء ويدفعها إلى من يشاء» (المصدر نفسه، ص408، ح4)، أو التي ورد فيها: «إن رأيت صاحب هذا الأمر يعطي كل ما في بيت المال رجلًا واحدًا، فلا يدخلنّ في قلبك شيء» (محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج4، ص148) هو أنّ للإمام التصرف في الأموال من دون ضابطة معينة ودون مراعاة مصلحة مثلما يتصرف الإنسان في ملكه الشخصي؛ وهذا ما دعا بعض الفقهاء في عصر الحضور إلى التزام هذا القول (نسب هذا الأمر إلى ابن أبي عمير، انظر: محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص410)، كما إنّه ظاهر من كلام بعض علماء عصر الغيبة أيضًا (انظر: يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، ج12، ص437). لكنّ هذه الظواهر ليست بمرادة كما ورد ذلك في الطائفة الأولى من هذه الروايات نفسها (انظر: محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص178؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج23، ص262)، وعلى لسان الفقهاء أيضًا (انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج35، ص232؛ محمد آل بحر العلوم، **بلغة الفقيه**، ج3، ص214).

(3) فعلى سبيل المثال، ذهب العلامة الحلي إلى أنّ أحد أسباب حصول الولاية مالكية المولى للعبد، فقال: «الثالث: الملك» (حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، **تذكرة الفقهاء**، ج2، ص588).

(4) انظر: زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **ثلاث رسائل**، ص54.

2 ـ **الولاية المقيدة**: هي حق إعمال الولاية المقيدة بأمور أو شروط أخرى فضلًا عن وجود المصلحة، وتختلف تلك الشروط والقيود، فتارةً يكون المراد منها قوانين دولةٍ ما، وأخرى يقصد بها الحدود السياسية لدولةٍ ما باعتبارها مقيدة لحق إعمال الولاية الظاهرية، وتارةً ثالثة يراد منها لزوم رعاية الأحكام الشرعية الفرعية عند إعمال الولاية. وبهذا يتضح أنّ الإطلاق يقابل نوعًا من التقييد دائمًا.

وبعد هذه المقدمة، لا بدّ من بحث الاحتمالات المختلفة بشأن الإطلاق في كلام الإمام الخميني (قده).

الاحتمالات في معنى الإطلاق

من الأسئلة المطروحة في مجال «ولاية الفقيه المطلقة»، ما المراد من الإطلاق في هذه العبارة؟ وما الذي يريده الإمام من لفظ الإطلاق؟

والجواب عن هذا السؤال بجواب علمي يتطلب التطرق إلى الاحتمالات المختلفة في الموضوع من جهة، ومناقشة التفاسير المختلفة للولاية المطلقة في خطابات الإمام (قده) من جهة ثانية، ومن ثم الأخذ بالقرائن والشواهد المؤيدة لكل واحد من الاحتمالات المطروحة.

وقبل الخوض في تلك الاحتمالات، لا بأس من الإشارة إلى أنّ الإطلاق يقابل نحوًا من التقييد دائمًا. وبعبارة فنية: الإطلاق مفهوم إضافي ونسبي؛ ولذا يجب أن يلحظ الإطلاق بالنسبة إلى قيد أو وصف أو مجموعة من القيود والأوصاف وأمثالهما ليكون ذا معنى. نعم، من الممكن أن يكون أمرٌ ما مطلقًا بالنسبة إلى أي قيد ووصف، أي مطلقًا على الإطلاق، لكنّ ذلك غير موجود في عالم الممكنات. وفي المقام أيضًا، «المطلق على الإطلاق» ليس مرادًا؛ بل المراد هو الإطلاق مقابل قيد أو أكثر. ومن هنا، سنطرح القيود المختلفة المحتملة في هذا المجال على طاولة البحث والنقاش:

1ـ الولاية المطلقة مقابل الولاية المقيدة بالأمور الخاصة

من الاحتمالات الواردة في موضوع «الولاية المطلقة»، أنّ للفقيه

جميع الشؤون والسلطات اللازمة لإدارة المجتمع وتدبير أموره، فلا يقيد اختصاصه بإطار معين نحو القضاء أو الأمور الحسبية.

وقد عبّر الفقهاء عن هذه الولاية الواسعة الشاملة لإدارة المجتمع وتدبير شؤونه والقضاء والأمور الحسبية بـ «الولاية العامة» تارةً[1]، و «الولاية المطلقة» تارةً أخرى[2]، حتى إنّ الإمام الخميني (قده) أطلق في كتبه الفقهية تعبير «الولاية المطلقة» أحيانًا وعبارة «الولاية العامة» أحيانًا أخرى على هذا المعنى الواحد، وسنشير إلى أمثلة من التعبيرين في كلماته.

ومراد أغلب الفقهاء من «الولاية العامة» هذا المعنى بالذات، أي الصلاحية الواسعة الثابتة للفقيه في إدارة المجتمع. فمثلًا، قال الفاضل النراقي:

«إنّ كليّة ما للفقيه العادل توليه، وله الولاية فيه، أمران: أحدهما: كل ما كان للنبي والإمام ـ الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام ـ فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضًا ذلك، إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما.

وثانيهما: أنّ كل فعل متعلق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم، ولا بدّ من الإتيان به ولا مفرّ منه، إما عقلًا أو عادةً... أو شرعًا»[3].

وأما من أنكر ولاية الفقيه فقد أنكر في الحقيقة هذا المعنى الواسع للولاية، وأثبتها في الأمور الحسبية فقط[4].

وقال بعض الفقهاء في بحث ما للفقيه في عصر الغيبة ونيابته عن الإمام المعصوم (ع): يثبت للفقيه في عصر الغيبة مما يتمتع به الإمام المعصوم

---

(1) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج14، ص70؛ ج21، ص21، ص395؛ ج40، ص388.

(2) انظر: أبو القاسم الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد**، ص419.

(3) أحمد النراقي، **عوائد الأيام**، ص60، العائدة 54. وقد استفاد الشيخ الأنصاري من عبارة «الحكومة المطلقة» (انظر: مرتضى الأنصاري، **القضاء والشهادات**، ص149).

(4) للاطلاع على تعريف الأمور الحسبية، انظر: محمد أمين زين الدين، **كلمة التقوى**، ج5، ص144.

أمران: الأول تفسير الشريعة والإفتاء، والآخر منصب القضاء وجواز إقامة الحدود، وليس له الولاية على شؤون المجتمع أو ما يسمى في الفقه بالولاية العامة؛ بل لا يسوغ له أكثر من النظر في الأمور الحسبية التي لا يرضى الشارع بتركها، كما إنّ قيام الآخرين بهذه الأمور مشروط بإذن الفقيه[1].

بينما ذهب فريق آخر من الفقهاء إلى توسيع دائرة سلطة الفقيه، مؤكدًا أنّها لا تقتصر على بعض الأمور المحددة مثل الولاية على شؤون القاصرين والغائبين؛ بل تشمل إدارة الأمور الحسبية التي لا يرضى الشارع بتركها لكون الولاية على المجتمع الإسلامي من المصاديق البارزة لها[2]، والولاية على المجتمع الإسلامي لأنّ الولاية عليه أهم وأولى من الولاية على بضعة أشخاص، وأنّ للوالي أن يعمل في الموضوعات على طبق الصلاح للمسلمين ولأهل بلده بمقتضى الأدلة التي تثبت ولاية الفقيه[3].

وكيف كان، المراد من الولاية المطلقة في هذا المعنى «الولاية الواسعة المعنية بتدبير أمور المجتمع الإسلامي على المستوى العام ووفقًا لمصلحة المجتمع العامة»؛ أي للفقيه ما للنبي الأكرم (ص) والأئمة المعصومين (ع) من صلاحية في مقام تدبير شؤون المجتمع الإسلامي، إلا إذا ورد دليل خاص على استثناء تلك الصلاحية من الفقيه، وذلك مقابل الولاية على أمور من يحتاج إلى الولاية كالأيتام والسفهاء وغيرهم. وهذا هو المعنى الذي ذكره الموافقون والمخالفون لولاية الفقيه في كتبهم الفقهية الاستدلالية[4]؛

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص420؛ أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج1، ص224.

(2) انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص665.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص619 فصاعدًا.

(4) انظر: رضا الهمداني، **مصباح الفقيه**، ج3، ص161؛ محسن الطباطبائي الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج9، ص589؛ محسن الطباطبائي الحكيم، **نهج الفقاهة**، ص300؛ روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص379 و 418؛ أبو القاسم الخوئي، **مستند العروة الوثقى**، كتاب الصوم، ج2، ص82 و 416.

لأنّه أحد المعاني الاصطلاحية للولاية المطلقة. على أنّ لهذا المعنى خصوصيتين: أولًا، أنّ نطاقه عام وليس خاصًا. ثانيًا، أنّه قائم على أساس المصلحة العامة للمجتمع والمعايير الإسلامية.

فالإمام الخميني (قده) أكد على إرادة هذا المعنى من الولاية المطلقة في كتاب البيع، واستخدم هذا الاصطلاح نفسه، وعبّر عن السلطة الواسعة للفقيه في تدبير شؤون المجتمع بـ «الولاية العامة»؛ فمثلًا، ذكر صحيحة القدّاح «**العلماء ورثة الأنبياء**» وعقّب عليها بالقول:

«إنّ مقتضى كون الفقهاء ورثة الأنبياء -ومنهم رسول الله (ص)، وسائر المرسلين الذين لهم الولاية العامّة على الخلق- انتقال كلّ ما كان لهم إليهم، إلّا ما ثبت أنّه غير ممكن الانتقال»[1].

وفي أحد البحوث التي أثبت فيها ولاية الفقيه، عبّر عنها بالقول:

«وصور المزاحمة كثيرة جدًّا بعد ثبوت الولاية المطلقة للفقيه»[2].

إنّ مراد الإمام من الولاية المطلقة في كتاب البيع هو ما كان للنبي (ص) والإمام المعصوم (ع)، حيث أشار إلى ذلك مرارًا:

«فللفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمّة (ع)، ممّا يرجع إلى الحكومة والسياسة، ولا يعقل الفرق؛ لأنّ الوالي -أيّ شخص كان- هو المجري لأحكام الشريعة، والمقيم للحدود الإلهيّة، والآخذ للخراج وسائر الضرائب، والمتصرّف فيها بما هو صلاح المسلمين»[3].

بناءً على ذلك، لا يمكن القول: إنّ هذا المعنى المراد من الولاية المطلقة

---

(1) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص646.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص687؛ وانظر كذلك: ص636، 637، 653، 664؛ روح الله الخميني، ولايت فقيه، ص26 فصاعدًا.

(3) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، 626.

في هذا الكتاب هو المعنى ذاته المراد في الرسالة المذكورة، إلا إذا ثبت أنّ الإمام قد استعمل «الولاية المطلقة» في معنى واحد فقط دائمًا، وهذا ما لا يمكن إثباته؛ بل هو خلاف الواقع.

2ـ الولاية المطلقة بمعنى الولاية على الشؤون العامة والخاصة للأمة

المراد من لفظ «المطلقة» هنا أنّ للفقيه الولاية على الشؤون الخاصة للناس، فضلًا عن ولايته على شؤونهم العامة، وإن لم يكن مآلها إلى المصلحة العامة للمجتمع. وقد تبنّى بعض الفقهاء هذا المعنى للنبي (ص) والإمام المعصوم (ع)، وفي الوقت الذي رفض فريق منهم وجود هذا النحو من الولاية للمعصوم وناقش في ذلك[1]، قال بعضٌ إنّها ثابتة للفقيه أيضًا[2].

وعلى حد تتبّعي، لم يطرح الإمام الخميني (قده) هذا المعنى الواسع للولاية في أبحاثه العلمية، وإن عمد بعض المعاصرين له بعد طرحه موضوع الولاية المطلقة عام 1987م إلى توسيع دائرة ولاية الفقيه لجعلها شاملة للأمور الخاصة أيضًا.

3ـ الولاية المطلقة مقابل الولاية المقيدة بالحدود السياسية والجغرافية لبلدٍ ما

قد يطرح الإطلاق في الولاية بمعنى عدم التقيد بالحدود الجغرافية لبلدٍ معين، مقابل تقييدها بتلك الحدود الجغرافية. ولا ريب في أنّ هذا المعنى من التقييد لم يطرح في كلمات الفقهاء القدامى؛ بل هو من المسائل المستحدثة

---

(1) انظر: محمد الحسيني الشيرازي، **القواعد الفقهية**، ج6، ص209؛ ج7، ص302؛ محمد صادق الحسيني الروحاني، **فقه الصادق**، ج16، ص164؛ محمد صادق الحسيني الروحاني، **منهاج الفقاهة**، ج4، ص278.

(2) نُقل ذلك عن الشيخ محسن العفكي المعاصر لصاحب الجواهر (انظر: محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج9، ص47ـ48).

التي تحتاج إلى بحث فقهي، وإن كانت توجد بحوث أولية في هذا المجال[1].

على أنّني لم أعثر على كلام صريح للإمام في هذا المجال، ولكن يمكن القول: إنّ من لوازم مبدإ النصب الذي اختاره في كتبه الفقهية والاستدلالية[2]، وأشار له في سائر الموارد[3]، عدم تقيد الولاية من وجهة نظره بالحدود الجغرافية لدولة معينة.

وفي سيرته العملية، يمكن مشاهدة بعض الأعمال التي تعتبر قرينة على إطلاق الولاية على هذا المعنى من وجهة نظره، وذلك من قبيل نصب إمام الجمعة في بعض البلدان الإسلامية[4]، وتوجيه الخطاب إلى

---

(1) انظر: محمد تقي مصباح يزدي، «**اختيارات ولي فقيه در خارج مرزها**»، مجلة: حكومت اسلامي، العدد 1، ص81 فصاعدًا؛ محمد جواد لاريجاني، «**حكومت اسلامى و مرزهاى سياسى**»، مجلة: حكومت اسلامى، العدد 2، ص37 فصاعدًا؛ حوار مع آية الله جعفر السبحاني، «**كنگره امام خمينى و حكومت اسلامى**»، ج10، ص162.

(2) من عباراته في هذا المجال قوله: «فإقامة الحكومة وتشكيل أساس الدولة الإسلاميّة، من قبيل الواجب الكفائيّ على الفقهاء العدول، فإن وفّق أحدهم لتشكيل الحكومة يجب على غيره الاتباع، وإن لم يتيسّر إلّا باجتماعهم يجب عليهم القيام مجتمعين. ولو لم يمكن لهم ذلك أصلًا، لم يسقط منصبهم، وإن كانوا معذورين في تأسيس الحكومة» (روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص624).

فنرى أنّه صرح في هذه العبارة بأنّ منصب الفقهاء باقٍ على حاله في جميع الأحوال، بمعنى أنّ مشروعيته غير معلقة على نجاحه وإخفاقه أو إقبال الناس وإدبارهم. (روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص459، المسألة 2).

(3) ردّ الإمام على كتاب أعضاء الأمانة العامة لأئمة الجمعة حيث سألوا: متى يكون للفقيه الجامع للشرائط ولاية على المجتمع الإسلامي؟ فقال: للولاية صور مختلفة، لكنّ تولي أمور المسلمين وتشكيل الحكومة موقوف على آراء أكثرية المسلمين، وقد أشير إلى ذلك في الدستور، وكان يعبّر عنه في صدر الإسلام بـ «بيعة ولي المسلمين» (روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج20، ص459). وفي مواضع أخرى أناط شرعية رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء بنصب ولي الأمر (انظر: المصدر نفسه، ج15، ص67).

(4) نظير نصب إمام الجمعة في الكويت (انظر: المصدر نفسه، ج10، ص90) ونصب إمام الجمعة لمدينة دمشق (انظر: المصدر نفسه، ج20، ص493).

المسلمين في العالم والحكم بقتل سلمان رشدي[1].

على أنّ إعمال هذه الولاية مشروط بوجود المصلحة، أو لا أقل عدم وجود المفسدة؛ ولذا نرى أنّه أعمل هذه الولاية في المواطن التي احتمل فيها انعدام المفسدة، نحو نصب إمام الجمعة لمدينة دمشق.

4-الولاية المطلقة بمعنى الولاية غير المقيدة بسياقات قانونية [2]

إنّ إطلاق الولاية بمعنى عدم التقيد بالسياقات والقنوات القانونية يقابل كون ولاية الفقيه معتبرة في إطار قانوني خاص، مثل الدستور، وهو ما يعبّر عنه عادةً بالمشروطة. ولم يكن هذا المعنى من الإطلاق والتقييد موجودًا في الأعصار السابقة أيضًا؛ ولذا لم يرد في كلمات الفقهاء القدامى، وإنّما هو من المسائل المستحدثة التي تحتاج إلى بحوث فقهية، وقد تطرق بعض الفقهاء المعاصرين إلى ذلك[3].

على أنّني لم أعثر على كلام صريح للإمام في هذا المجال، ولكن يمكن أن يقال: إنّ من لوازم مبدإ النصب الذي اختاره الإمام أنّ ولاية الفقيه القائم بأمر الحكومة لا تنحصر بالقنوات القانونية فقط. ومن هنا، تصرف في بعض الموارد من سيرته العملية خارج نطاق تلك السياقات القانونية، كما أعرب عن سخطه من قلة الصلاحيات التي يتمتع بها الولي الفقيه، فقال:

«إنّ ما هو موجود في الدستور بعض شؤون ولاية الفقيه لا جميعها»[4].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج21، ص263.

(2) يعبّر عن الولاية غير المقيدة بسياقات قانونية بـ «الحكومة المطلقة» في علم الحقوق والعلوم السياسية. (انظر: محمد جعفر جعفري لنگرودي، **ترمينولوژى حقوق**، ص249).

(3) انظر: **القول المفيد في الاجتهاد والتقليد**، المطبوع ضمن: **الرسائل الأربع**، كنگره امام خمينى و حكومت اسلامى، الحوارات العلمية، ص81، 159، 343؛ تفاصيل مناقشات إعادة النظر في الدستور، أسبوعية «پرتو سخن» الصادرة بتاريخ 28 ديسمبر 2005م.

(4) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج11، ص464.

وكيف كان، فإنّ للإطلاق وعدم التقيد بالسياقات القانونية صورتين، سنسلط عليهما مزيدًا من الأضواء:

أ- صورة تزاحم العمل مع مصلحة أصل النظام

لو اختزل الفقيه عمله في السياقات القانونية ولم يخرج عنها لتعرض أساس النظام الإسلامي إلى الخطر، ولما كانت مصلحة النظام بنظر الإمام أهم من كل شيء، حتى من مصلحة العمل داخل الأطر والسياقات القانونية، فإنّها حينئذ مقدمة على سواها. وقد صرح الإمام بذلك مرارًا؛ فعلى سبيل المثال، قال في هامش كتاب استقالة نائب القائد:

«على طلاب العلوم الدينية الأعزاء، وأئمة الجمعة والجماعة المحترمين، والصحف، والإذاعة والتلفزيون، أن يوضحوا هذه القضية البسيطة، وهي أنّ مصلحة النظام في الإسلام من الأمور المقدمة على كل شيء، وعلينا جميعًا أن نكون تابعين لذلك»[1].

وهذا ما دعاه إلى تجاوز السياقات القانونية في بعض الأحيان، فمثلًا ردّ على الكتاب الذي اشتكى فيه أعضاء مجلس الشورى من أنّ مجمع تشخيص مصلحة النظام يشرّع القوانين أحيانًا، فأدى ذلك إلى شلّ المجلس من ناحية عملية، قائلًا:

«ما كتبتموه صحيح تمامًا، وأنا عازم بإذن الله على العمل في جميع المجالات بما يضمن تحركنا جميعًا طبقًا للدستور. وما حدث في الأعوام الأخيرة كان مرتبطًا بالحرب، فمصلحة النظام والإسلام

---

(1) المصدر نفسه، ج21، ص335؛ وانظر كذلك: المصدر نفسه، ص217؛ ج20، ص452 و464؛ ج16، ص65. وقال الإمام الخميني (قده) في كتاب **«ولايت فقيه»**، ص69: «نحن مكلفون بالحفاظ على الإسلام، وهذا التكليف من الواجبات المهمة؛ بل هو أوجب من الصلاة والصيام أيضًا».

تقتضي حلّ المشاكل القانونية بسرعة وبما يعود بالنفع على الشعب والإسلام»[1].

فيلاحَظ أنّ الإمام (قده) حصر التحرك خارج السياقات القانونية بالوضع الاستثنائي والخاص الذي تقتضيه مصلحة الإسلام والنظام، وأكد لزوم تحرك الجميع ضمن الأطر القانونية في الوضع الطبيعي والظروف العادية.

ب- فرض عدم التزاحم مع مصلحة أصل النظام

لو لم يستلزم العمل بالسياقات القانونية تداعيات سلبية من قبيل زوال النظام الإسلامي، يكون الولي الفقيه ملزمًا بالتمسك بتلك السياقات وعدم الخروج عنها. ومن الأدلة على ذلك:

1- استفاد الإمام (قده) في رده على كتاب أعضاء مجلس الشورى من عنوان «مصلحة النظام والإسلام» للخروج عن السياقات القانونية[2]، وحدد ذلك بظروف خاصة واستثنائية. ومفهوم هذا الكلام أنّه ليس للفقيه العمل خارج نطاق السياقات القانونية في غير تلك الظروف الاستثنائية وفي حالة عدم وجود خطر يهدد مصلحة النظام.

2- أكد الإمام في وصفه للحكومة الإسلامية على أنّها ليست حكومة استبدادية يتحكم بها الفرد[3]، وإنّما اعتبرها حكومة مشروطة، بمعنى أنّ الحكام فيها مقيدون بمجموعة من الشروط في الإجراء والإدارة[4].

---

(1) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص203.

(2) المصدر نفسه، ص203.

(3) انظر: روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص43.

(4) انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص618-619.

3ـلطالما شدد الإمام (قده) على ضرورة الالتزام بالقانون[1]، معتبرًا انتهاك القانون من ضروب الديكتاتورية، معربًا عن عدم موافقته على ذلك[2].

4ـأكد الإمام أنّ حق إدارة الدولة من حقوق الشعب، وقال:

«لم يأذن لنا الله تبارك وتعالى ولا نبي الإسلام (ص) في أن نفرض على شعبنا أمرًا ما»[3].

ورفض بشدة حصر التدخل في السياسة وشؤون الدولة بيد المجتهدين، قائلًا:

«ليست الانتخابات حكرًا على أحد، لا على رجال الدين، ولا الأحزاب، ولا الفئات المختلفة؛ بل الانتخابات للشعب بأسره... وقد ذهب بعضٌ إلى الجامعات ليقول: إنّ التدخل في الانتخابات تدخل في السياسة، وهو من حق المجتهدين... إنّ قولهم: الانتخابات من الأمور السياسية، والأمور السياسية من حق المجتهدين، كلاهما خطأ... فلا ينبغي قبول أن بضعة مجتهدين فقط لهم الحق في التدخل في الانتخابات، بمعنى أنّ لدينا مئتي مجتهد في قم ومئة مجتهد في مكان آخر مثلًا، ويجب أن يأتي جميع هؤلاء لأداء الانتخابات، ويتنحى الناس جانبًا؟»[4]!

بناءً على ذلك، يمكن القول: إنّ الإمام الخميني (قده) يرى أنّه لا يُسمح للولي الفقيه بتخطي السياقات القانونية إلا في الظروف الاستثنائية، بحيث يترتب على التقيد بتلك السياقات اختلال النظام أو انهياره، وفي غير تلك الصورة يكون ملزمًا باحترام الأطر والسياقات القانونية.

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج10، ص478؛ ج12، ص194؛ ج13، ص43 و 135.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج14، ص415.

(3) المصدر نفسه، ج11، ص34.

(4) المصدر نفسه، ج18، ص367.

وقد فهم بعض تلامذة الإمام ذلك من أستاذهم أيضًا، فأكّدوا ضرورة مراجعة الدستور والقول بأنّ أحد صلاحيات الولي الفقيه هي حل مشاكل النظام التي يتعذر حلها بالطرق القانونية[1].

وأما تذمر الإمام وتبرمه فيعود إلى قلة صلاحيات الولي الفقيه، لا إلى أنّ الفقيه غير مأذون في تجاوز السياقات القانونية بعد مصادقة الشعب وتأييده؛ ولذا لم يوجه بتوسيع صلاحيات الولي الفقيه عندما أمر بإعادة النظر في الدستور على الرغم من التذمر المذكور[2]؛ بل إنّه لم يشر في ردّه على كتاب آية الله المشكيني الذي سأل الإمام حول رأيه في متمم الدستور، لم يشر إلا إلى كفاية المجتهد العادل وعدم الضرورة إلى اختيار القائد من بين مراجع التقليد، ثم قال:

> «ذكرت ذلك في أصل الدستور، لكنّ الأصدقاء أصرّوا على شرط «المرجعية»، فنزلت عند رغبتهم ووافقت»[3].

ومن هنا، يمكن القول: لو كان توسيع نطاق صلاحيات الولي الفقيه مرادًا له لأشار إلى ذلك قطعًا.

5ـ الولاية المطلقة بمعنى غير المقيدة بإطار الأحكام الشرعية الفرعية

يمكن تفسير الولاية المطلقة بمعنى الولاية غير المقيدة بدائرة الأحكام

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص80؛ ويتضح مما تقدم عدم صواب الأقوال والتفسيرات الآتية لكلام الإمام:

قال بعض: إنّ هذه الولاية تعني الحكومة غير المشروطة، وترى أنّ سلطان الولي الفقيه فوق الدستور والسلطات الثلاث، وعلى الشعب والحكومة والمؤسسات المختلفة أداء فروض الطاعة والتسليم لتلك الولاية (نهضت آزادى ايران، **تفصيل وتحليل ولايت مطلقه فقيه**، ص132).

وقال بعض آخر: وسع الإمام شعاع حكومة الفقيه لتمتد إلى ما لا نهاية، واعتبر الفقيه كالإله فوق الأرض (مهدي الحائري اليزدي، **حكمت و حكومت**، ص178).

(2) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص363.

(3) المصدر نفسه، ص371.

الشرعية الفرعية، فتندرج عندئذ في إطار الأهداف العليا والضوابط العامة للشريعة، ومنها مصلحة المجتمع الإسلامي. ولا يخفى أنّ هذه الولاية المطلقة تقف في مقابل الولاية في إطار الأحكام الشرعية الفرعية، وهذا الإطلاق للولاية مغاير للإطلاق في المعنى الأول؛ ولذا أقرّ بعض الفقهاء إطلاق الولاية بالمعنى الأول[1]، ولم يوافق عليه بهذا المعنى[2]؛ بل إنّ أحد فقهاء مجلس صيانة الدستور قدم استقالته من العضوية في هذا المجلس على خلفية إعلان الإمام تقدم سلطة الحكومة على الأحكام الشرعية الفرعية، على الرغم من التزامه التام بالمبادئ وإخلاصه العميق.

ثم إنّني أتصور أن لا أحد من الفقهاء طرح هذا المعنى للإطلاق قبل الإمام الراحل (قده)؛ بل لم يرد هذا المعنى من الإطلاق بصراحة في الكتب الفقهية للإمام، غاية الأمر ورد في كتاب «ولايت فقيه» ما يأتي:

> «جاء الإسلام لتنظيم المجتمع، وما الإمامة والحكومة إلا لتنظيم شؤون المجتمع. نحن مكلفون بالحفاظ على الإسلام وهذا التكليف من الواجبات المهمة؛ بل هو أوجب من الصلاة والصيام أيضًا»[3].

واللازم المهم المترتب على لزوم الحفاظ على الإسلام (بالمعنى

---

(1) انظر: محمد رضا الگلپايگاني، **الهداية إلى من له الولاية**؛ لطف الله صافي الگلپايگاني، **ولايت تكويني و ولايت تشريعي**، حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص538؛ حسين علي منتظري، **كتاب الزكاة**، ج4، ص393.

(2) انظر: سعيد حجاريان، **از شاهد قدسی تا شاهد بازاری**، ص108-115، 120-122 و549؛ نص الحوار الذي أجرته صحيفة نيوزويك الأسبوعية مع آية الله المنتظري، المطبوع ضمن: **آينه انديشه، جمهوريت، اسلاميت و مشروعيت، ديدگاه ها و بازتاب ها**، ص152. ولازم هذا الكلام أنّ الأحكام الحاكمة مصاديق للأحكام الإلهية (انظر: حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج2، ص60)، مضافًا إلى أنّ أحكام ولي الأمر لا تخرج عن دائرة الأحكام الإلهية.

(3) روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص69.

الشامل للحفاظ على النظام الإسلامي) هو ضرورة تقديم الحفاظ على النظام الإسلامي على أحكام الإسلام عند التزاحم.

على أنّ عدم طرح هذا المعنى من الإطلاق للولاية لا يعني عدم الدليل عليه من الكتاب والسنة؛ بل إنّ هذا الأمر مستقى من النصوص الدينية، وقد توصل إليه الإمام الخميني (قده) من خلال الدقة والتعمق في الآيات والروايات، ومن أبرز المصاديق عليه روايات دعائم الإسلام، حيث ورد في أحدها:

«بُني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يُنادَ بشيءٍ كما نودي بالولاية»[1].

وقد تناول الإمام بحث أحاديث «دعائم الإسلام» في أحد خطاباته، وأكد على أنّ رؤيته في الحكومة مبتنية على تلك الأحاديث[2].

استعراض التفاسير المختلفة لولاية الفقيه

جرى الحديث عن الولاية المطلقة في كلام الفقهاء أيضًا قبل الإمام الخميني (قده)[3]، كما إنّه تحدث عنها قبل هذا البيان أو هذه الرسالة[4]؛ لكنّه بعدما استعمل هذا المصطلح في رسالته الشهيرة طُرحت تفاسير متعددة حول الولاية المطلقة، سنحاول هنا تسليط الضوء عليها ضمن الأقسام الآتية:

1- الولاية المطلقة هي الولاية العامة مقابل الولاية على القضاء والأمور الحسبية

ذهب كثير من الفقهاء والباحثين في مجال الفقه إلى أنّ الولاية المطلقة

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص18، ح1.

(2) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج20، ص113-115.

(3) انظر: رضا الهمداني، **مصباح الفقيه**، ج3، ص161.

(4) انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص687.

الواردة في كلام الإمام (قده) هي الولاية العامة بالاصطلاح الفقهي، أي الولاية على أمور المجتمع. ويقف هذا المعنى للولاية مقابل ولاية الفقيه على القضاء وإقامة الحدود أو الأمور الحسبية. وقد وردت الإشارة إلى هذا التفسير للولاية المطلقة بالولاية العامة على لسان عدد كبير من الفقهاء والباحثين[1]، فقال أحد الفقهاء المعاصرين في هذا المجال:

«المقصود بالولاية المطلقة أو الولاية العامة هي تلك التكاليف الاجتماعية العامة، ويستعمل هذا المعنى إزاء من يقول باختصاص ولاية الفقيه بالأمور الجزئية»[2].

وعلى الرغم من أنّ الإمام (قده) ذكر الولاية المطلقة بالمعنى المذكور في كتاب «البيع»، وأثبتها أيضًا، لكنّ مراده من الولاية المطلقة في هذا البيان أعم من ذلك؛ ولهذا السبب نرى انطلاق موجة جديدة في الأوساط العلمية والسياسية في إيران بعد صدور البيان المشار إليه. فمن الناحية السياسية، تشكل مجمع تشخيص مصلحة النظام، وتلا ذلك حصول تغييرات عدّة في الدستور الإيراني، كما إنّ عددًا من المؤمنين بولاية الفقيه والقائلين بإطلاق ولاية الفقيه في مجال إدارة المجتمع لم يطيقوا هذا الرأي، فقدموا استقالتهم من المسؤوليات المناطة بهم[3]، ومن الناحية العلمية، أكد بعض القائلين بولاية الفقيه المطلقة في مجال إدارة المجتمع ممن كانوا يحددون اختصاص الحكومة بالأحكام الأولية والثانوية وعناوين أخرى من قبيل الضرورة[4]، أكدوا ضرورة إعادة النظر في رؤيتهم، وشرعوا بشرح مباني الولاية المطلقة بمعنى التقدم على الأحكام الشرعية

(1) انظر: روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص74.

(2) حسين علي منتظري، **كتاب الزكاة**، ج4، ص393.

(3) نظير استقالة أحد الفقهاء الأعضاء في مجلس صيانة الدستور، والذي كان يشغل منصب أمين عام المجلس المذكور.

(4) انظر: «**بحثى پيرامون ماليات**»، مجلة: نور علم، العدد 11، ص52 فصاعدًا.

الفرعية[1]، كما إنّ بعضًا آخر لم يوافق على هذا المعنى، وأعلن عدم إمكان قبوله[2].

2ـالولاية المطلقة بمعنى الولاية غير المشروطة بالضرورة والاضطرار

قال أحد الفقهاء المعاصرين في تفسير مراد الإمام (قده) من الولاية المطلقة:

«المراد من الإطلاق في ولاية الفقيه أنّها لا تتقيد بالضرورة والاضطرار وشبه هذه الأمور من العناوين الثانوية؛ لأنّ هذه العناوين قد تطلق ويراد منها خصوص الضرورة والاضطرار، وأخرى تطلق ويراد منها العنوان الذي يكتسبه الشيء نتيجة العوارض والطوارئ، وما أكثرها، نحو أمر الأب والنذر والعهد و...

ومعنى أنّ ولاية الفقيه مطلقة بالنسبة إلى الأحكام الأولية والثانوية هو أنّها ثانوية بالمعنى الأول المتقدم، أي ليست مقيدة بالضرورة والاضطرار؛ بل هي أعم من ذلك، ولكن لا مانع من أن تكون بالمعنى الثاني في إطار الأحكام الثانوية.

فولاية الفقيه مطلقة في حريم أحكام الشرع، لا في ما خالف أحكامه، ولا يُظنّ بأحد القول بإطلاقها في ما خالف الشريعة؛ لأنّه منصوب لإجرائها وتنفيذ أحكامها»[3].

---

(1) تراجع السيد آذري قمي عن رأيه في موضع آخر، انظر: **مجموعه آثار كنگره نقش زمان و مكان در اجتهاد**، ص22 فصاعدًا؛ أحمد آذري القمي، **ولايت فقيه از نگاه فقهاى اسلام**، ص155 فصاعدًا؛ صحيفة: صبح الأسبوعية، 18/ 4/ 1995م.

(2) انظر: «**امام خمينى و انديشه حكومت اسلامى**»، الحوارات العلمية، ص16ـ17؛ نص الحوار الذي أجرته صحيفة نيوزويك الأسبوعية مع آية الله المنتظري، المطبوع ضمن: **آينه انديشه، جمهوريت، اسلاميت و مشروعيت**، ص152.

(3) انظر: حسن كاشف الغطاء، **أنوار الفقاهة**، ج1، ص550ـ551. وأوضح أحد تلامذة هذا الفقيه المعاصر قول أستاذه ضمن مقال حمل عنوان «حدود اختيارات ولي فقيه» (انظر: **حدود اختيارات ولى فقيه، امام خمينى؛ حكومت اسلامى، شرايط، وظايف و اختيارات ولايت فقيه**، ص62ـ77).

إنّ كون الأحكام الولائية غير مقيدة بالضرورة والاضطرار أمر صحيح، ولكن ليس من الصحيح أنّ مراد الإمام من الولاية المطلقة هو هذا المعنى بالذات؛ ذلك أنّه صرح بأنّ الولاية المطلقة مقدمة على جميع الأحكام الإلهية[1]، ومن الواضح أنّ الأحكام الثانوية -حتى وفقًا للاصطلاح الثاني- تدخل في نطاق الأحكام الإلهية أيضًا، وبمقتضى كلام الإمام المشار إليه، تتقدم الولاية على جميع الأحكام الثانوية -كما بيّنّا ذلك سابقًا وسنثبته بالتفصيل في التفسير المختار- وفضلًا عن ذلك يرى الإمام (قده) الأحكام الولائية من الأحكام الأولية. وعلى سبيل المثال، قال بعد بيانه الشهير لدى لقائه بعضو مجلس الشورى المستقيل من منصبه:

«إنّ ولاية الفقيه والحكم الولائي من الأحكام الأولية»[2].

ومن الجلي أنّ الحكم الأولي يقابل الحكم الثانوي، فلا يمكن اعتبار الحكم الولائي حكمًا ثانويًا في الوقت الذي يعدّ فيه حكمًا أوليًا، واستعمال الحكم الثانوي في خصوص الحكم الاضطراري من باب المثال لا الحصر، كما أشير إلى ذلك في تعريف الثانوي.

3-الولاية المطلقة بمعنى الحكومة المطلقة وغير المقيدة بالسياقات القانونية

يستعمل مصطلح «الحكومة المطلقة» في علم الحقوق والعلوم السياسية بمعنى الحكومة غير المشروطة وغير المقيدة بالسياقات القانونية[3]، وعلى هذا الأساس، وبعد صدور بيان الإمام بتاريخ 6/ 1/ 1988م، انطلق أحد

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج20، ص451.

(2) المصدر نفسه، ص457. كما إنّه أكد في موضع آخر لدى ردّه على استفتاء رئيس المحكمة العليا في إيران على أنّ الأحكام السلطانية من الأحكام الأولية (انظر: المصدر نفسه، ج19، ص473).

نعم، اعتبر حكم الميرزا الشيرازي في تحريم التبغ من الأحكام الولائية التي صدرت بعنوان ثانوي ولمصلحة المسلمين (انظر: روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص124).

(3) محمد جعفر جعفري لنگرودي، **ترمينولوژی حقوق**، ص251.

الأحزاب من هذه الرؤية لولاية الفقيه ليتصور أنّها تعني «الحكومة المطلقة»، وقال:

«إنّ هذه الولاية تعني حكومة الولي الفقيه من دون قيد أو شرط، فهو فوق الدستور والسلطات الثلاث، ويجب على الشعب والحكومة والمؤسسات الحكومية إطاعته دون أي تردد»[1].

وذكر أحد الكتّاب المعاصرين عددًا من الخصائص للولاية المطلقة، مؤكدًا أنّ منها عدم التقيد بالقوانين البشرية التي منها الدستور، مستدلًّا على ذلك بالقول:

إنّ الشارع المقدس وفقًا للشرعية الإلهية هو الذي يعين حدود الولايةِ لا الشعب (المولى عليهم). ففي الوقت الذي يكتسب الدستور مشروعيته من إنفاذ الولي الفقيه، كيف يتسنى لهذا القانون تقييد الولاية المطلقة للفقيه وتحديدها؟ فمتى ما بدا للولي الفقيه أو الولي المطلق ورأى أنّ مصلحة المسلمين موجودة في طرق لم يشر إليها الدستور، جاز له نقض القانون، لكنّ هذا النقض ظاهري؛ لأنّ القانون الحقيقي هو قانون الإسلام الذي لم ينقضه الولي الفقيه. كما إنّ أوامر الولي في حكم القانون، فتقدم عليه عند تعارضها معه ظاهرًا[2].

ولا يخفى أنّ هذا التفسير للولاية المطلقة ناشئ من اشتراك لفظ «المطلقة»؛ إذ لها معنى خاص في الفقه والقانون يغاير معناها في العلوم السياسية وعلم الحقوق. فقد صرح الإمام في «كتاب البيع» بأنّ ولاية الفقيه مطلقة، ونفى أن تكون الحكومة الإسلامية مستبدة، فقال:

«... فالإسلام أسّس حكومةً لا على نهج الاستبداد المحكّم فيه رأي الفرد وميوله النفسانيّة في المجتمع، ولا على نهج المشروطة أو

---

(1) نهضت آزادى ايران، **تفصيل و تحليل ولايت مطلقه فقيه**، ص132.

(2) انظر: محسن كديور، **نظريه هاى دولت در فقه شيعه**، ص108_109. وقد حاول المؤلف في الهامش نسبة ما ذكره إلى كلام الإمام وكلمات بعض أعضاء لجنة إعادة النظر في الدستور.

الجمهوريّة المؤسّسة على القوانين البشريّة، التي تفرض تحكيم آراء جماعة من البشر على المجتمع، بل... جميع ما يجري في الحكومة وشؤونها ولوازمها لا بدّ من أن يكون على طبق القانون الإلهيّ، حتّى الإطاعة لولاة الأمر»[1].

نعم، لو أدى التصرف ضمن السياقات القانونية إلى المساس بأصل النظام، يتسنى للولي الفقيه عندئذ الخروج عن تلك السياقات. وبما أنّنا تحدثنا عن ذلك سابقًا بصورة مفصلة، سنكتفي هنا بهذا المقدار فقط.

يشار إلى أنّ الشارع المقدس بيّن حدود الولاية، والتي منها ذلك الإطار الذي استنبطه فريق من الفقهاء بمقتضى الاجتهاد الجماعي من المصادر الشرعية وفقًا لمقتضيات الزمان تحت عنوان الدستور، ولا يكتسب هذا الدستور قيمته من إنفاذ الولي الفقيه، وإنّما من الاستنباط الممنهج من المصادر الدينية ومن صلب الشريعة؛ ولذا يبقى محافظًا على قيمته واعتباره ما لم يُكتشف الخلاف ولم يصدر اجتهاد جديد من مجلس العلماء[2].

4ـ الولاية المطلقة بمعنى عدم التقيد بالأحكام الشرعية الفرعية

من التفاسير التي ذُكرت لولاية الفقيه المطلقة، عدم تقيدها بالأحكام الشرعية الفرعية، بمعنى أنّ الولي الفقيه مقيد بالأهداف العليا للشريعة، نحو العدل والعزة حيال الكافرين وأعداء الدين والتربية الأخلاقية والمعنوية و... مضافًا إلى التعهد بتطبيق الأحكام الشرعية الفرعية؛ ولكن لو حدث تزاحم بين الأحكام الفرعية والأهداف العليا للدين والشريعة والمصالح الضرورية للمجتمع الإسلامي، يتوقف العمل بالأحكام الفرعية مؤقتًا. ومن هنا، قال أحد تلامذة الإمام (قده) في توضيح مراده من الولاية المطلقة:

---

(1) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص618ـ619؛ وانظر كذلك: روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص43.

(2) ربما يمكن القول: ينبغي الالتزام بالدستور السابق حتى في حالة توصل غالبية الفقهاء في عصر من العصور إلى استنباط مغاير يفرض إدارة البلاد على أساس دستور جديد تمّ استنباطه وصياغته.

«قد يقع التزاحم بين الحكم الأولي والحكم الولائي الذي تقتضيه مصالح النظام في مقام جعل الأحكام والقوانين الحكومية، كما لو اقتضت المصالح العليا للإسلام أو النظام الإسلامي تعطيل الحج أو تهديم مسجدٍ ما... ففي مثل هذا المورد، من جهةٍ يكون الحكم الأولي عبارة عن وجوب الحج أو حرمة تخريب المسجد، ومن جهة أخرى تقتضي المصلحة الحتمية والضرورية للإسلام منع الحج أو لزوم هدم المسجد. فهنا يبرز دور ولي أمر المسلمين -باعتبار مسؤوليته في إقامة الأحكام الإلهية وإدراة البلاد والحفاظ على النظام الإسلامي- في تقديم الحكم الأهم وتعطيل الحكم المهم مؤقتًا في مقام التزاحم»[1].

وقال تلميذ آخر في تفسير الولاية المطلقة:

«المقصود من «الولاية المطلقة» هو الولاية المطلقة في تنفيذ أحكام الإسلام، أي إنّ الولاية المطلقة للفقيه والحاكم الإسلامي محدودة بدائرة التنفيذ، لا أنّ له القدرة على تغيير أحكام الإسلام، هذا أولًا؛ وثانيًا، المطلق في مقام التنفيذ أيضًا لا يعني إقامة الأحكام كيف ما تقتضي ميوله ورغباته؛ بل لا بدّ من تطبيق الأحكام الإسلامية عبر السبل التي بيّنها الشرع المقدس والعقل السليم.

وعلى هذا الأساس، يمكن بيان ولاية الفقيه المطلقة في الأمور الثلاثة الآتية:

1 ـ الفقيه العادل، هو المتولي والمسؤول في جميع أبعاد الدّين في عصر غيبة الإمام المعصوم (ع)، وتعود إليه شرعية النظام الإسلامي والأحكام الصادرة عنه، وتكتسب المشروعية بتأييده وإنفاذه.

2 ـ يتكفل الفقيه الجامع للشرائط بتنفيذ جميع الأحكام الاجتماعية في الإسلام مما لها دور في نظام المجتمع الإسلامي، فإما أن يقوم بهذه

---

(1) امام و مسائل نظام حكومتى، المطبوع ضمن: انديشه هاى امام خميني، ص147ـ148.

الأعمال بنفسه وبصورة مباشرة، وإما أن يفوضها إلى من له صلاحية إجرائها بالتسبيب.

3 ـ عند تنفيذ أحكام الله تعالى ووقوع التزاحم بين الأحكام الإسلامية، يعمد الولي الفقيه إلى تعطيل بعض الأحكام الدينية مؤقتًا من أجل إجراء الأحكام الأهم رعايةً لمصلحة الأمة والنظام الإسلامي، حيث إنّ يده مبسوطة في إجراء بعض الأحكام وتعطيل بعضٍ آخر بصورة مؤقتة بما يشمل جميع الأحكام في الإسلام؛ لأنّ الأهم يقدم على المهم في جميع موارد التزاحم، وهذا التشخيص العلمي والتقديم العملي يقع على عاتق الفقيه الجامع لشرائط القيادة»[1].

وقال في موضع آخر:

«إطلاق الولاية يعني أنّ الفقيه **أولا** ملتزم ببيان جميع أحكام الإسلام. **ثانيًا**، متكفل بإجرائها جميعًا؛ إذ لا حكم من الأحكام الإلهية قابل للتعطيل في عصر الغيبة. **ثالثًا**، يضع حلًا لتزاحم الأحكام، أي لو تزاحم حكمان من الأحكام الإلهية أثناء إجرائها ـ بحيث ينتج عن أداء أحدها ترك الآخر، فلا يمكن الإتيان بهذين الحكمين في زمن واحد ـ ينفّذ الفقيه الجامع للشرائط وقائد المجتمع الإسلامي الحكم الأهم، ما يستدعي تعطيل الحكم المهم بشكل مؤقت»[2].

على أنّ هذا التفسير صدر عن عدد آخر من العلماء أيضًا[3].

التفسير المختار

من أجل كشف المراد الحقيقي للإمام (قده)، لا بدّ من معرفة الأسباب

---

(1) عبد الله جوادي آملي، **ولايت فقيه ولايت فقاهت و عدالت**، ص251.

(2) المصدر نفسه، ص463ـ464.

(3) انظر: موسوي تبريزي، **جايگاه حكومت در انديشه امام خمينى**، ص263؛ محسن كديور، **نظريه هاى دولت در فقه شيعه**، ص107ـ108.

والحيثيات التي دعته إلى إطلاق رسالته الشهيرة في هذا المجال، فضلًا عن مراجعة جميع رسائله الأخرى؛ ولذا سنستعرض الوقائع المهمة في تلك الفترة بصورة إجمالية:

بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، برزت فكرة تغيير أغلب القوانين السائدة سابقًا، ومنها قانون العمل. وفعلًا، طُرحت مسودة هذا القانون عامَيْ 1982 و 1983م على طاولة النقاش، ولكن لم يصادق عليها، ثم وُضعت لائحة قانون العمل على جدول أعمال مجلس الشورى الإسلامي عام 1985م. وقد ورد في المادة الأولى من هذه اللائحة:

«يجب الالتزام بهذا القانون على جميع أرباب العمل والعمال والمصانع والمؤسسات الإنتاجية والصناعية والخدمية والزراعية، ممن يستفيدون بنحو من الأنحاء من الإمكانات الحكومية، من قبيل العملة الصعبة وموارد الطاقة والمواد الأولية والاعتمادات المصرفية».

وبعد إجراء تعديلات كثيرة على هذه اللائحة، أقرّها مجلس الشورى الإسلامي عام 1987م[1]، وقد أقدم وزير العمل والشؤون الاجتماعية على توجيه الكتاب الآتي الناظر إلى المادة الآنفة إلى الإمام قبل أن يبدي مجلس صيانة الدستور رأيه في الموضوع:

«هل يمكن للحكومة أن تفرض شروطًا إلزامية على الدوائر التي تستفيد بنحو من الأنحاء من الإمكانات العامة والخدمات الحكومية، نظير الماء والكهرباء والهاتف والمحروقات والعملة الصعبة والمواد الأولية والبنادر والمرافئ والطرق والنظام الإداري والنظام المصرفي وغيرها، سواء كانت الاستفادة منها في الزمن الماضي واستمرت إلى الزمن الحاضر أم شرعت بالاستفادة منها لاحقًا، مقابل تلك الاستفادة»؟

وردّ الإمام (قده) على هذا الكتاب قائلًا:

---

(1) انظر: إبراهيم شفيعي سروستاني، فقه و قانون گذارى، ص86، 90، 93.

«يحقّ للحكومة فرض شروط إلزامية في الحالتين، سواء كانت الاستفادة في الماضي أم في الزمن الحالي»[1].

ويتمحور الجدل حول السؤال الآتي: هل تستطيع الحكومة التدخل في العقود الخاصة بين الأفراد أو الشركات، أم لا؟

ليس للحكومة وولي الأمر، بموجب الاستنباطات والفتاوى المتداولة في الفقه المصطلح، الحق في مثل هذا التدخل؛ لأنّ مثل هذه العقود تدخل تحت أحد العناوين الفقهية الشائعة نحو الإجارة، ويشتمل باب الإجارة على مجموعة من الأحكام الفقهية الخاصة والشروط الشرعية المعينة التي يتسنى لطرفي العقد إدارجها ضمن عقد الإجارة المذكور في حال الرضا التام. وأما لو ألزمت الحكومة أحدَ طرفي العقد أو كليهما بإدراج جملة من الشروط ضمن العقد فهذا مخالف للشرع.

علاوةً على أنّه لم يطرأ أي تغيير على طبيعة العلاقة بين العامل وربّ العمل والعقود المبرمة بمقتضى تلك العلاقة[2].

ووفقًا لهذه الرؤية، اعتبر مجلس صيانة الدستور هذه اللائحة مخالفة لأحكام الشريعة في مواطن متعددة، منها إجبار الأشخاص المذكورين في المادة الأولى على اتباع هذا القانون[3]؛ أي الموضوع الذي سأل وزير العمل الإمام بشأنه وتلقى الجواب بجواز هذا العمل. وبعد صدور رأي مجلس صيانة الدستور، تعرض إلى موجة من الانتقادات بسبب الاستفتاء الآنف من وزير العمل وجواب الإمام (قده)، كما فُسرت فتوى الإمام بتفسيرات مختلفة على مستوى المجتمع. وتبعًا لذلك، بعث أمين مجلس صيانة الدستور آنذاك كتابًا إلى الإمام ورد فيه:

---

(1) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج20، ص430.

(2) يتضح ذلك جليًا في المقابلة التي أجريت مع وزير العمل آنذاك. (انظر: إبراهيم شفيعي سروستاني، **فقه و قانون گذارى**، ص87).

(3) انظر: حسين مهربور، **مجموعه نظريات شوراى نگهبان**، ج2، ص1094.

«استظهر بعض الأشخاص من الفتوى الصادرة عن جنابكم والمؤكدة على أنّه يحق للحكومة فرض شروط إلزامية مقابل الاستفادة من الخدمات العامة والإمكانات الحكومية، استظهروا أنّ للحكومة القدرة على الاستعاضة عن الأحكام الإسلامية الأصيلة والمباشرة بالأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والزراعية ونظام الأسرة والتجارة والأمور الأخرى، ولها الحق في اعتماد الخدمات والإمكانات الخاصة بها والتي يكون الناس مضطرين أو شبه مضطرين للاستفادة منها كوسيلة لتحقيق سياساتها العامة، وكذلك تحريم الأفعال والتروك الشرعية المباحة أو إلزام الناس بفعلها. ومن البديهي ثبوت جواز هذا الشرط وعدم إمكان التشكيك فيه في الإمكانات غير المحصورة بيد الدولة والتي تتصرف فيها كالطرف الاعتيادي، أو تلك المتعلقة بصياغة نظام عام في الأمور غير العامة، أو المتعلقة بنظام الاستفادة من تلك الخدمة نفسها. وأما في الأمور العامة والخدمات المحصورة بيد الدولة فإنّ وضع شروط على الأنظمة المختلفة مما يمكن تعميمه على جميع الموارد والشرائح والأصناف والأشخاص يثير مخاوف قيام الأنظمة الإسلامية بمنع المزارعة والإجارة والتجارة للعائلة بالتدريج وتعريضها إلى خطر التغيير والتبديل. وباختصار، فإنّ استظهار هؤلاء الأشخاص الراغبين بالتشبث بهذه الفتوى لتغيير الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية أنّها تجعل باب عرض أي نظام من الأنظمة مفتوحًا. ومما لا يخفى أنّ رأيكم الشريف منارٌ للعموم في جميع الموارد، وهو سيزيل اللبس في هذا المورد أيضًا».

وجاء ردّ الإمام (قده) على أمين عام مجلس صيانة الدستور بالشكل الآتي:

«يمكن للحكومة أن تستوفي قيمة ما يستفيده الناس من الإمكانات والخدمات الحكومية ضمن الشروط الإسلامية؛ بل حتى بدون شرط أيضًا، في جميع الموارد، وهذا يجري في جميع ما يقع تحت سلطة

الحكومة، ولا اختصاص له بما ورد في كتاب وزير العمل؛ بل لها أن تنفذ ذلك أيضًا في الأنفال التي تتكفل بها الحكومة عند قيامها، بدون شرط أو بشرط إلزامي. ولا ينبغي للسادة المحترمين أن يصغوا للشائعات التي يطلقها الانتهازيون المستهترون أو المناهضون لنظام الجمهورية الإسلامية؛ لأنّ الشائعات يمكن إطلاقها في كل أمر»[1].

وبعد هذه الواقعة، كشف خطيب جمعة طهران عن رأيه في هذا الموضوع، فقال:

«النقطة التي لا تقل أهمية عن ذلك وأشير إليها في سؤال السائل وصرح بها الإمام في جوابه هي أنّ هذا العمل من الحكومة الإسلامية لا يعني الإخلال بالقوانين والأحكام الإسلامية المسلّمة، وهذا ما كان محطًا لسؤال أمين مجلس صيانة الدستور المحترم. ويبدو أنّ بعضًا أراد أن يستنبط ذلك من فتوى الإمام أو يستغلها لهذا الغرض. وعلى أيّ حال، عدم فهم هؤلاء وعدم تسلطهم على المصادر والمباني الإسلامية دعاهم إلى زعم أنّ الإمام يقول: تستطيع الدولة الإسلامية أن تشترط على صاحب العمل أنّ له الاستفادة من هذه الخدمات إن قام بهذه الأعمال. أي أعمال؟ الأعمال المخالفة للقوانين والأحكام الإسلامية المتسالم عليها؟ يقول الإمام: كلا، هذه شائعات يطلقها المغرضون. وهذا يعني أنّه لا وجود لهذا الشيء في كلام الإمام. ومراد الإمام من أنّ الحكومة قادرة على وضع شرط إلزامي على عاتق صاحب العمل ليس أي شرط؛ بل الشرط الواقع في دائرة الأحكام الإسلامية المتفق عليها، لا كيفما اتفق. وهذه نقطة مهمة جدًا في جواب الإمام، فلما سأله السائل بأنّ بعضًا استنبط من كلامكم إمكان انتهاك قوانين الإجارة والمزارعة والأحكام الشرعية والفتاوى المسلّمة، وأنّ للحكومة أن تشترط ما يخالف الأحكام الإسلامية، فقال الإمام: كلا، هذه إشاعة.

---

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج20، ص435.

أي لم يكن ذلك واردًا في سؤال وزير العمل وجواب الإمام مطلقًا»[1].

وبعد هذه الخطبة، واجه الخطيب عددًا من التساؤلات، فبعث إلى الإمام كتابًا في هذا الشأن، وجاءه الردّ الآتي:

«يظهر من كلامكم في خطبة صلاة الجمعة أنّكم لا ترون صواب الحكومة بمعنى الولاية المطلقة التي فوضها الله تعالى إلى النبي الأكرم (ص) وتعتبر من أهم الأحكام الإلهية، ومقدمة على جميع الأحكام الشرعية والإلهية. وما ذكرتموه على لساني من أنّ الحكومة ذات سلطة في إطار الأحكام الإلهية مجانب تمامًا لما قلتُه.

فلو قُيدت سلطة الحكومة في إطار الأحكام الإلهية الفرعية لفقدت الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوضة إلى نبي الإسلام (ص) معناها ومحتواها... وعليه ينبغي أن أقول: إنّ الحكومة التي تعدّ فرعًا من الولاية المطلقة لرسول الله (ص) إنّما هي من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصيام والحج. فللحاكم هدم المسجد أو المنزل الواقع في طريق المسلمين وإعطاء قيمة المنزل إلى صاحبه؛ وله تعطيل المساجد عند الضرورة أيضًا، وهدم المسجد الذي يصدق عليه الإضرار إن لم يمكن رفع ضرره دون تخريب؛ وللحكومة إلغاء العقود الشرعية التي أبرمتها مع الناس... من جانب واحد؛ ولها حظر كل أمر، عباديًا كان أم غير عبادي، ما دام مخالفًا لمصالح الإسلام؛ وللحكومة منع فريضة الحج التي تعدّ من الفرائض الإلهية المهمة بصورة مؤقتة إن رأت أنّها مخالفة لمصلحة الدولة الإسلامية.

إنّ ما قيل إلى الآن، وما يقال، ناشئ من عدم معرفة الولاية الإلهية المطلقة. إنّ ما قيل إنّما هو شائع ومتداول، فتزول المزارعة والمضاربة وأمثالهما بالصلاحية المذكورة، وها أنا ذا أقول بصراحة: على فرض

(1) صحيفه جمهورى اسلامى، 2/ 1/ 1988م، ص9.

حصول ذلك فهو من صلاحية الحكومة؛ بل الأمر أكبر من ذلك»[1].

وكما تلاحظون فإنّ الهاجس الأساس الذي كان يقلق أمين مجلس صيانة الدستور المحترم هو تقدم صلاحية الحكومة على الأحكام الشرعية، بحيث تكون الأحكام الشرعية محكومة لها وتتغير بمرور الزمن. كما إنّ مخاوف إمام جمعة طهران المحترم تكمن في أنّ عمل الحكومة الإسلامية يؤدي إلى رفع اليد عن الأحكام الإسلامية بسبب محكوميتها بالسلطة الواسعة للحكومة؛ ولذا فسّر ردّ الإمام على كتاب أمين مجلس صيانة الدستور المحترم بأنّ المقصود بالشروط هي الشروط الواردة في إطار الأحكام الشرعية الفرعية.

وبهذا يتضح أنّ الإمام (قده) كتب رسالته المعهودة في ظل هذه الظروف، حيث كان بعض الأفراد يتصور أنّ سلطة الولي الفقيه محدودة بدائرة الأحكام الشرعية الفرعية. وفي الحقيقة، كتب الإمام رسالته هذه ردًا على من كان يؤمن بالولاية العامة للفقيه في تدبير شؤون المجتمع[2] ـالولاية المطلقة بالمعنى الأولـ لكنّهم كانوا يتصورون أنّ حدود ولاية الفقيه تقف عند تدبير شؤون المجتمع والأحكام الشرعية الفرعية، لا أنّه كتبها ردًا على من كان يقيد سلطة الفقيه بالأمور الجزئية (الأمور الحسبية) وينكر ولاية الفقيه في تدبير أمور المجتمع أساسًا. والآن نعاود استعراض الرسالة المذكورة بمزيد من الإيضاح لظروف صدورها:

«يظهر من كلامكم في خطبة صلاة الجمعة أنّكم لا ترون صواب

---

(1) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج20، ص451ـ452.

(2) انظر: لطف الله صافي الگلپايگاني، **التعزير، أنواعه وملحقاته**؛ لطف الله صافي الگلپايگاني، **ولايت تكويني و ولايت تشريعي**.

حتى إنّ أحد المراجع المعاصرين للإمام الخميني (قده) ممن كانوا يؤمنون بولاية الفقيه العامة في تدبير شؤون المجتمع، كتب رسالة إلى أعضاء البرلمان ورد فيها: «ليس لنا القول: إنّ علاج هذه المشكلات غير موجود في الأحكام الأولية لنضطر إلى البحث عن علاج مؤقت لها» (نقلًا عن كتاب: سعيد حجاريان، **از شاهد قدسى تا شاهد بازارى**، ص120).

الحكومة بمعنى الولاية المطلقة التي فوضها الله تعالى إلى النبي الأكرم (ص) وتعتبر من أهم الأحكام الإلهية، ومقدمة على جميع الأحكام الشرعية والإلهية. وما ذكرتموه على لساني من أنّ الحكومة ذات سلطة في إطار الأحكام الإلهية مجانب تمامًا لما قلتُه.

فلو قُيدت سلطة الحكومة في إطار الأحكام الإلهية الفرعية لفقدت الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوضة إلى نبي الإسلام (ص) معناها ومحتواها. وسأشير إلى تداعياتها التي لا يمكن لأحد الالتزام بها: مثلًا شق الطرق الذي يستلزم التصرف في منزلٍ ما أو في حريمه لا يدخل في إطار الأحكام الفرعية، ونظام الخدمة العسكرية، والتجنيد الإلزامي والإرسال إلى الجبهات، والحدّ من تهريب العملة الصعبة، ومنع دخول السلع وخروجها، ومنع الاحتكار إلا في موردين أو ثلاثة، وفرض الجمرك والضرائب، والحيلولة دون غلاء الأسعار، وتسعير البضائع، وحظر التجارة بالمواد المخدرة، ومنع الإدمان بكل أشكاله عدا المشروبات الروحية، وحمل السلاح بكل أنحائه، وأمثال ذلك بالمئات، كلها من صلاحيات الحكومة، لكنّها تخرج عنها بناءً على تفسيركم.

وعليه ينبغي أن أقول: إنّ الحكومة التي تعدّ فرعًا من الولاية المطلقة لرسول الله (ص) إنّما هي من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصيام والحج. فللحاكم هدم المسجد أو المنزل الواقع في طريق المسلمين وإعطاء قيمة المنزل إلى صاحبه؛ وله تعطيل المساجد عند الضرورة أيضًا، وهدم المسجد الذي يصدق عليه الإضرار إن لم يمكن رفع ضرره بدون تخريب؛ وللحكومة إلغاء العقود الشرعية التي أبرمتها مع الناس من جانب واحد إن كانت مخالفة لمصالح الدولة والإسلام؛ ولها حظر كل أمر، عباديًّا كان أم غير عبادي، ما دام مخالفًا لمصالح الإسلام؛ وللحكومة

منع فريضة الحج التي تعدّ من الفرائض الإلهية المهمة بصورة مؤقتة إن رأت أنّها مخالفة لمصلحة الدولة الإسلامية.

إنّ ما قيل إلى الآن، وما يقال، ناشئ من عدم معرفة الولاية الإلهية المطلقة. إنّ ما قيل إنّما هو شائع ومتداول، فتزول المزارعة والمضاربة وأمثالهما بالصلاحية المذكورة، وها أنا ذا أقول بصراحة: على فرض حصول ذلك فهو من صلاحية الحكومة؛ بل الأمر أكبر من ذلك»[1].

هذا، وثمة قرائن عدّة في كلام الإمام (قده) تدل على عدم تقيد ولاية الفقيه بدائرة الأحكام الشرعية، منها:

1ـ حينما يستعمل الإمام الولاية المطلقة يذكر لها خصوصيتين: الأولى: أنّها «أهم الأحكام الإلهية»؛ والثانية: «تقديمها على جميع الأحكام الشرعية». ويلزم من كونها أهم الأحكام الإلهية وتقدمها على جميع الأحكام الشرعية عدمُ إمكان أن يكون أي حكم من الأحكام الشرعية قيدًا للحكومة والولاية؛ أي إنّ الحكومة والولاية مطلقة تجاه جميع الأحكام الشرعية، وليست مقيدة بأي منها. وعليه يمكن القول: إنّ «الولاية المطلقة» الواردة في صدر رسالته ذات معنى واسع يشمل عدم التقيد بالأحكام الشرعية الفرعية.

2ـ جعل الإمام التقيد بدائرة الأحكام الإلهية النقطة المقابلة للإطلاق، وذكر أنّ التقيد بالأحكام الفرعية مخالف لكلامه.

3ـ في مقام إثبات أنّ الحكومة مطلقة وغير مقيدة بالأحكام الشرعية، ذكر الإمام النتائج السلبية المترتبة على تقيد الحكومة بأحكام الشرع.

فيستفاد من جميع هذه النقاط أنّ مراده من إطلاق ولاية الفقيه في هذه الرسالة هو عدم تقيدها بالأحكام الشرعية الفرعية؛ ولكن ـوكما ذكرنا سابقًاـ هذا لا يعني كونها بدون ضوابط.

---

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج20، ص451ـ452.

والذي يبدو لي أن لا أحد من فقهاء الإمامية ذكر الإطلاق بهذا المعنى قبل الإمام الخميني (قده)؛ بل حتى هو نفسه لم يذكر هذا المعنى بهذه الصراحة والتفصيل قبل هذه الرسالة، غاية الأمر ورد عنه في كتاب «ولايت فقيه» العبارة الآتية:

«جاء الإسلام لتنظيم المجتمع، وما الإمامة والحكومة إلا لتنظيم شؤون المجتمع. نحن مكلفون بالحفاظ على الإسلام وهذا التكليف من الواجبات المهمة؛ بل هو أوجب من الصلاة والصيام أيضًا»[1].

وعلى هذا الأساس، فليس مراده من الإسلام في عبارة «نحن مكلفون بالحفاظ على الإسلام» أحكام الإسلام وقوانينه في مرحلة البيان والتبليغ فقط؛ بل هو شامل لمرحلة إجراء تلك الأحكام وتطبيقها في نظام حكومي أيضًا. فمن الطبيعي أنّ الحفاظ على الإسلام يشتمل على الحفاظ على الحكومة الإسلامية، ومن البديهي أنّ الحفاظ على الحكومة الإسلامية أوجب من الصلاة والصيام أيضًا، بمعنى أنّ هذا الواجب أهم وأنّ الحفاظ عليه ليس مقيدًا بسائر الأحكام، وأنّه مقدم عليها في مقام التزاحم.

قد يقال: لازم هذا التفسير ألّا يكون للفقيه الجامع للشرائط كل ما للإمام المعصوم من صلاحيات، والحال أنّ الإمام الراحل (قده) يقول بالولاية المطلقة بمعنى انتقال جميع الشؤون الحكومية للمعصوم إلى الفقيه الجامع للشرائط!

والجواب: إنّ الإمام (قده) كان يؤمن بانتقال جميع الشؤون المتعلقة بالحكومة من الولي المعصوم إلى الفقيه العادل، وقد صرح بذلك مرارًا في كتبه الفقهية[2]، ولا يوجد شيءٌ يحتاج إلى التوضيح في هذا المجال؛ ولذا اعتبر ذلك من الأمور المفروغ عنها في الرسالة المشار إليها آنفًا، حيث أشار فيها مرات عدّة إلى الولاية المطلقة للنبي الكريم (ص)، محاولًا رسم

---

(1) روح الله الخميني، ولايت فقيه، ص69.

(2) انظر: روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص625، 626، 634، 637، 646.

معالمها وتبيين حدودها من دون ذكر الشؤون التي يتمتع بها الفقيه، والحال أنّ البحث أولًا وبالذات يدور حول سعة دائرة شؤون الفقيه، فلم يكن ثمة سبب لبحث ولاية النبي (ص) إلا القول بانتقال كل ما له من شؤون إلى الفقيه.

وربما يقال: إنّ مقتضى عموم كلام الفقهاء الذين ذهبوا إلى أنّ كل ما للنبي (ص) والإمام المعصوم فهو ثابت للفقيه، عدا ما استثناه الدليل[1]، هو أنّ ولاية الفقيه غير مقيدة بالأحكام الشرعية الفرعية، وإنّما هي أعم من ذلك؛ وهذا ما ورد في كلام الفقهاء القائلين بالولاية العامة للفقيه أيضًا.

والجواب: صحيح أنّ جماعة من الفقهاء ذهبوا إلى القول بعموم الولاية، بالمعنى الشامل لتولي أمور المجتمع أيضًا، ولكن لا يلزم من ذلك قولهم بتقدم أحكام الولاية على الأحكام الشرعية الفرعية؛ ذلك بأنّه يمكن تصور عموم الولاية على المجتمع بشكلين: الأول، تدبير شؤون المجتمع في إطار الأحكام الشرعية الفرعية. الثاني، تدبير شؤون المجتمع بما هو أعم من تلك الأحكام، وفي ضوء الأهداف العليا للدين والشريعة وحول محور المصلحة.

ومن الواضح أنّه لو كان يوجد أمر أعم من أمر آخر، فإنّ إثبات الإيمان بالأعم لا يثبت الإيمان بالأخص الذي يحتوي على قيود وخصائص إضافية. ومن هنا، نرى أنّ عددًا من الفقهاء يؤمنون بالولاية العامة بمعنى تولي إدارة شؤون المجتمع، وفي الوقت ذاته يعتبرون ذلك واقعًا في إطار الأحكام الشرعية الفرعية[2].

---

(1) قال الفاضل النراقي: «كل ما كان للنبي والإمام ـ الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام ـ فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضًا ذلك، إلا ما أخرجه الدليل» (أحمد النراقي، **عوائد الأيام**، ص60).

(2) انظر: محمد رضا الگلپايگاني، **الهداية إلى من له الولاية**؛ لطف الله صافي الگلپايگاني، **التعزير، أنواعه وملحقاته**؛ حسين علي منتظري، دراسات **في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص538؛ روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج1، ص438 و 549.

مضافًا إلى ذلك، نسبة عدم تقيد ولاية الفقيه بالأحكام الشرعية الفرعية إلى الفقهاء الذين قالوا إجمالًا: «كل ما كان للنبي والإمام فيه الولاية فللفقيه أيضًا ذلك، إلا ما أخرجه الدليل» مبنية على فرض ثبوت أنّهم بدايةً يقولون بتقدم الشؤون الولائية للمعصوم على الأحكام الشرعية الفرعية، وإلا فمن لا يؤمن بهذا التقدم للمعصوم لا يعني استعماله أمثال العبارة المنقولة عن الفاضل النراقي أنّه يؤمن بتقدم الشؤون الولائية للفقيه على الأحكام الشرعية الفرعية.

نتيجة الأمر الأول

يمكن بيان ما ذُكر في الأمر الأول ضمن النقاط الثلاث الآتية:

1-على الرغم من ذكر تفاسير مختلفة واحتمالات متعددة للولاية المطلقة، إلا أنّ المراد من الإطلاق في رأي الإمام (قده) هو عدم التقيد بدائرة الأحكام الشرعية الفرعية، وإن كان عدم التقيد بالأمور الحسبية أمرًا مفروغًا عنه ومستفادًا بطريق أولى، وقد أشار إليه الإمام في تأليفاته.

2-إنّ رسالة الإمام حول الولاية المطلقة ساكتة عن السياقات القانونية، بيد أنّ صلاحية الولي الفقيه في نظر الإمام الخميني (قده) ضمن تلك السياقات، ولا تقدم عليها إلا في حالة التزاحم مع مصلحة النظام.

3-حتى لو قيل بولاية المعصوم على الشؤون الخاصة للناس، تنحصر ولاية الولي الفقيه بالأمور العامة للناس، وترتكز هذه الولاية على محور مصلحة الإسلام والمجتمع الإسلامي.

الأمر الثاني: النسبة بين الأحكام الشرعية والأحكام الولائية

سنبحث في هذا الأمر النسبة بين الأحكام الشرعية والأحكام الولائية، ولا ريب في أنّ اتضاح زوايا البحث في هذا المجال يتوقف على بيان خصائص الحكم الشرعي والحكم الولائي وما يرادفها، ومن ثم يصار إلى تبيين الفوارق بينهما.

الفوارق بين الحكم الشرعي والحكم الولائي

1ـ إنّ الجاعل للحكم الشرعي هو الله جل وعلا[1]، بينما الجاعل للحكم الولائي هو الوالي. كما إنّ الفقيه يستنبط الحكم الشرعي من مصادره الخاصة (أي الكتاب والسنّة والعقل)، في حين أنّ الوالي يجعل الأحكام الولائية.

2ـ لا تختص الأحكام الشرعية بفرد أو طائفة معينة من الناس؛ بل تشمل جميع الأفراد، والحال أنّ الأحكام الولائية مختصة عادة بسكان منطقة معينة.

3ـ إنّ الأحكام الشرعية دائمة وغير خاصة بزمان خاص ومستمرة إلى يوم القيامة، في حين أنّ الأحكام الولائية مؤقتة ومقيدة بفترة زمنية خاصة، فيبقى الحكم الولائي ساريًا ما دامت المصلحة موجودة ولم يتغيّر رأي الوالي[2].

4ـ تقع الأحكام الولائية في طول الأحكام الشرعية بحيث لا تتصادم معها، أي إنّها في دائرة الأحكام غير الإلزامية. وبعبارة أخرى: ليس للوالي جعل الأحكام المخالفة لأحكام الشارع الإلزامية[3].

5ـ ينقسم الحكم الشرعي إلى الحكم الأولي والثانوي، بينما لا يخضع الحكم الولائي إلى هذا التقسيم، فأصل طاعة الحاكم الإسلامي المشروع من الأحكام الشرعية الأولية[4]؛ لأنّ الله تعالى قد أمر بها، لكنّ خصوص المصاديق التي أمر بها الوالي تدخل في نطاق الأحكام الولائية؛ لاشتمالها على الخصوصيات الثلاث المذكورة (اختلاف مصدر الجعل والخصوصية من حيث الزمان والمكان).

---

(1) ليس للنبي (ص) والإمام المعصوم (ع) حق التشريع طبقًا لهذا القول؛ ولكن لو كان لهما حق تشريع الحكم الشرعي الدائم يجب القول: إنّ جاعل الأحكام الشرعية هو الله أو النبي أو مطلق الولي المعصوم.

(2) انظر: محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، ج1، 320ـ322؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج40، ص100؛ حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج2، ص60؛ محمد الحسيني الشيرازي، **القواعد الفقهية**، ج1، ص73.

(3) انظر: على سبيل المثال: كاظم الحسيني الحائري، **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، ص253.

(4) انظر: حسن كاشف الغطاء، **أنوار الفقاهة**، كتاب البيع، ج1، ص549.

على أنّ الإمام الخميني (قده) وافق على الفروق الثلاثة الأولى بين الأحكام الولائية والشرعية، فأشار إلى بعضها في ثنايا كلماته[1]، ويمكن أن يستفاد من بعض كلماته الأخرى مخالفته للفارقين الأخيرين. ففي ما يرتبط بالنقطة الرابعة يمكن التمسك بقوله:

«إنّ الحكومة التي تعدّ فرعًا من الولاية المطلقة لرسول الله (ص) إنّما هي من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصيام والحج. فللحاكم هدم المسجد أو المنزل الواقع في طريق المسلمين وإعطاء قيمة المنزل إلى صاحبه؛ وله تعطيل المساجد عند الضرورة أيضًا... وله حظر كل أمر، عباديًا كان أم غير عبادي، ما دام مخالفًا لمصالح الإسلام»[2].

فمعنى هذا الكلام أنّ الحكومة غير مقيدة بدائرة الأحكام غير الإلزامية؛ بل للحاكم الجعل المؤقت للأحكام الولائية في دائرة الأحكام الإلزامية أيضًا، وهذا ما لا ينسجم مع الفارق الرابع بين الأحكام الولائية والشرعية.

كما يمكن التمسك بقوله الآتي بشأن النقطة الخامسة:

«ولاية الفقيه والحكم الولائي من الأحكام الأولية»[3].

فمعنى هذا الكلام أنّ مصاديق الحكم الولائي من الأحكام الأولية أيضًا، والحال أنّ الفارق الخامس أكد على أنّ مصاديق الحكم الولائي خارجة عن دائرة الأحكام الشرعية.

ويترتب على كون الأحكام الولائية من الأحكام الأولية إمكان أن تقع في عرض سائر الأحكام وتكون طرفًا في التزاحم؛ بل تقدمها عليها، وهذا ما أشار إليه الإمام (قده) في قوله:

---

(1) انظر: روح الله الخميني، كتاب البيع، ج5، ص183 و 608؛ روح الله الخميني، صحيفه امام، ج20، ص452.

(2) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج20، ص452.

(3) المصدر نفسه، ص457.

«الحكومة... من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصيام والحج»[1].

وبعد وضوح الفارق بين الأحكام الشرعية والأحكام الولائية، يتبادر السؤال الآتي: ما النسبة بين الأحكام الولائية والأحكام الشرعية الفرعية؟ هل يجب أن تكون الأحكام الولائية دائمًا مصداقًا للحكم الشرعي الأولي أم الحكم الشرعي الثانوي؟ وهل ينبغي على ولي الأمر لإصدار الحكم الولائي أن يجد عنوانًا أوليًا أو ثانويًا، نظير سعي القاضي للعثور على عنوان شرعي ينطبق على الدعوى وسعي الفقيه للحصول على عنوان شرعي ينطبق على المسألة الفقهية الجديدة، أم يكفي مجرد عنوان المصلحة لإصدار الحكم الولائي، ولا يلزم العثور على عنوان أولي أو ثانوي آخر؟ ثمة قولان في هذا المجال:

القول الأول: الأحكام الولائية مصداق للحكم الأولي والثانوي

يرى بعض الفقهاء أنّه ليس للحاكم حكم مستقل في عرض الأحكام الشرعية، سواء كانت أولية أم ثانوية، فأحكام الحاكم في طول الأحكام الشرعية، ولا بدّ من أن ينطبق عليها أحد العناوين الأولية أو الثانوية دائمًا. وفي هذا المجال، قال أحد الفقهاء المعاصرين:

«الفقيه بما أنّه صاحب الفتوى ومرجع التقليد يستنبط الأحكام الشرعية عن مداركها، ولكن بما أنّه حاكم على الناس يكون مجريًا لهذه الأحكام ومحققًا لها في الخارج، فهو من هذه الجهة ليس له إلا التنفيذ، فلا يتخطى عن طور الأحكام بل لا بدّ له من التمسك بها، فإن أمكنه الأخذ بالعناوين الأولية فبها، وإلا فبالعناوين الثانوية كالأحكام الواردة على عنوان العسر والحرج والضرر وإقامة النظام وغيرها. والحاصل أنّ وظيفة الحاكم بما أنّه حاكم هو تنفيذ الأحكام والقوانين الشرعية لا غير.

(1) المصدر نفسه، ص452.

وما قد يقال إنّ الحكم على ثلاثة أقسام: 1 ـ حكم أولي، 2 ـ حكم ثانوي، 3 ـ حكم ولائي؛ فالحاكم غير مقيد بالأخذ بالأحكام الأولية والثانوية؛ بل له حكم مستقل ولائي في عرض الأحكام الأولية والثانوية ناشٍ عن الخلط بين الأحكام التشريعية والأحكام الإجرائية»[1].

ثم أكد أنّ الأحكام الولائية الصادرة عن الحاكم ليست إلا تطبيقًا للقوانين الكلية الإلهية، الأولية أو الثانوية، على مصاديقها الجزئية، وهي في طول تلك الأحكام الإلهية. والدليل الذي تمسك به هنا هو قضية كلامية؛ إذ إنّ الله أكمل دينه وأتمّ نعمته ولم يبقَ شيء إلا وقد أنزل الله فيه حكمًا، ولا توجد واقعة ليس فيها حكم إلهي كما في الأحاديث المتضافرة. وعليه، لا يبقى مجال للتشريع؛ بل ليس للحاكم ولا الإمام المعصوم حق التشريع أيضًا[2].

وأضاف قائلًا:

«منصب الإفتاء يدور مدار استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، ومنصب القضاء يدور حول إحقاق الحقوق وإجراء الحدود على وفق أحكام الشرع، والولاية تدور مدار إصلاح نظام المجتمع الإنساني من طريق تنفيذ أحكام الشرع وإجرائها؛ فكل هذه المناصب تدور مدار الأحكام الإلهية الأولية والثانوية لا غير»[3].

ثم طرح إشكالًا مفاده أنّه قد ورد في كلمات بعض الأعاظم أنّ ولاية الفقيه مطلقة لا تقيّد فيها. وردّ على ذلك بالقول: هي كذلك، ولكن المراد

---

(1) حسن كاشف الغطاء، **أنوار الفقاهة**، كتاب البيع، ج1، ص536.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص538ـ539. ثم إنّه اعتبر حق التشريع ثابتًا للنبي (ص) بصورة الموجبة الجزئية (انظر: المصدر نفسه، ص552 فصاعدًا). لكنّه في كتاب آخر لم يثبت للنبي (ص) حق التشريع أيضًا. (انظر: محمد الحسيني الشيرازي، **القواعد الفقهية**، ج1، ص73 فصاعدًا).

(3) حسن كاشف الغطاء، **أنوار الفقاهة**، كتاب البيع، ج1، ص549 و553 و600؛ بل إنّ أحد الفقهاء قيّد ذلك بالأحكام الأولية، فبعث برسالة اعترض فيها على تفويض تشخيص الضرورة إلى المجلس (انظر: سعيد حجاريان، **از شاهد قدسى تا شاهد بازارى**، ص120).

منه أنّها لا تتقيد بالضرورة والاضطرار وشبه هذه الأمور؛ فقد تطلق العناوين الثانوية ويراد منها خصوص الضرورة والاضطرار. وقد تطلق ويراد منها العناوين التي تصدق على الأشياء إثر العوارض والطوارئ، وهذه العوارض كثيرة مثل أمر الأب والنذر والعهد و... فمعنى خروج ولاية الفقيه عن العناوين الأولية والثانوية هو الاصطلاح الأول، وحينئذ لا مانع من انطباق عناوين ثانوية أخرى عليه[1].

وخلص في نهاية المطاف إلى النتيجة الآتية:

«فولاية الفقيه مطلقة في حريم أحكام الشرع، لا في ما خالف أحكامه، ولا يظنّ بأحد القول بإطلاقها في ما خالف الشريعة؛ لأنّه منصوب لإجرائها وتنفيذ أحكامها»[2].

وأشار أحد الفقهاء المعاصرين إلى ما يشبه هذا القول أيضًا، فبعدما قسّم الأحكام إلى أحكام إلهية وأحكام سلطانية مولوية صدرت عنه بما أنّه كان ولي أمر المسلمين وحاكمهم، قال في القسم الثاني:

«فليس معنى ذلك أنّه (ص) كان يحكم في القسم الثاني بما يريده ويهواه، وأنّه كان له أن يحكم بأحكام مضادّة لأحكام اللّه تعالى، ناسخة لها؛ بل الظاهر أنّ القسم الثاني كان أحكامًا عادلة موسمية من قبيل الصغريات والمصاديق للأحكام الكليّة الشاملة النازلة من قبل اللّه تعالى على قلبه الشريف»[3].

والظاهر أنّ كل من يعتبر قوانين المجلس أو الحكومة من قبيل التطبيق والتخطيط يلتزم بهذه الرؤية[4].

ويمكن بيان أركان هذا القول بصورة إجمالية ضمن النقاط أدناه:

---

(1) انظر: حسن كاشف الغطاء، **أنوار الفقاهة**، كتاب البيع، ج1، ص550.

(2) المصدر نفسه، ص551.

(3) حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج2، ص60.

(4) انظر: محمد الحسيني الشيرازي، **الفقه**، ج99، ص211؛ ج100، ص21.

1ـليس لدينا منطقة فراغ لجعل الحكم من قبل الإمام أو الفقيه على مستوى الأحكام الشرعية؛ بل جميع الأحكام التي يحتاجها المجتمع قد جعلها الشارع مسبقًا.

2ـليس للإمام والفقيه حق التشريع وجعل الأحكام.

3ـإنّ العناوين الثانوية كثيرة وغير محصورة بعناوين من قبل الضرورة والاضطرار.

4ـالحكم الولائي ذو ماهية إجرائية، ويقع في طول الأحكام الأولية والثانوية ذات الماهية التشريعية. فليس للوالي حكم مستقل في عرض الأحكام الأولية والثانوية؛ إذ لا مجال لحكمه أساسًا ولا يحق له ذلك؛ ولذا لا يكون حكمه مشروعًا إلا في حال انطباق أحد العناوين الأولية أو الثانوية عليه، فلا يكفي مجرد عنوان المصلحة في هذا المضمار.

القول الثاني: إمكان الأحكام الولائية خارج عن الأحكام الأولية والثانوية

يرى بعضٌ أنّ الشارع شرّع كثيرًا من الأحكام التي يحتاجها المجتمع في تدبير شؤونه، لكنّه ترك منطقة خالية من التشريع الإلهي أوكل أمرها إلى ولي الأمر؛ ليكون بمقدوره جعل أحكام مؤقتة منسجمة مع الحاجات العصرية المتغيرة ومتناغمة مع الأهداف العليا للشريعة. وعلى الرغم من أنّ بعض هذه الأحكام تمثل مصداقًا للأحكام الشرعية الثابتة، ولكن ليس ذلك على سبيل العموم، فلا تعدّ جميعها مصداقًا للأحكام الشرعية الثابتة؛ بل إنّ بعضها خارج عن دائرة العناوين الأولية والثانوية، ويقع في منطقة خارجة عن الحكم الشرعي الإلزامي؛ ومع ذلك لا تكون خارج إطار الضوابط والمعايير، وإنّما تُستنبط من الكتاب والسنّة وفقًا لأهداف الشريعة العليا والضوابط العامة.

قال العلامة الطباطبائي بعد تقسيم أحكام الإسلام إلى ثابتة ومتغيرة:

«كما يحتاج الإنسان إلى سلسلة من الأحكام الثابتة التي تشرّع بمقتضى الاحتياجات الثابتة للطبيعة البشرية المتكافئة، كذلك هو بحاجة إلى مجموعة من الأحكام المتغيرة، فلا يبقى ولا يدوم أي مجتمع إنساني دون وجود هذا النحو من الأحكام... وبشأن هذا القسم من الأحكام في الإسلام، ثمّة أصل يعبَّر عنه بـ «صلاحية الوالي»، يأخذ على عاتقه تأمين الاحتياجات المتغيرة للناس في كل عصر وزمان وفي كل منطقة ومكان، فيلبّي احتياجات المجتمع الإنساني دون إحداث نسخ أو إبطال لأحكام الإسلام الثابتة»[1].

وأوضح الشهيد الصدر هذا الموضوع أكثر فأكثر بإطلاقه نظرية «منطقة الفراغ»، فأكد أنّ المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين، أحدهما قد مُلئ من قبل الإسلام بصورة منجزة، لا تقبل التغيير والتبديل، والآخر يشكل منطقة الفراغ في المذهب، قد ترك الإسلام مهمة ملئها إلى الدولة أو «ولي الأمر»، يملؤها وفقًا لمتطلبات الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي ومقتضياتها في كل زمان[2].

وقال في موضع آخر بشأن منطقة الفراغ:

«لا تدلّ منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث؛ بل تعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصًا أو إهمالًا، وإنّما حددت للمنطقة أحكامها بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصيلة، مع إعطاء

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **بررسى هاى اسلامى**، ج2، ص41ـ42.

(2) انظر: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ص400.

ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف»[1].

ثم أكد أنّ حدود منطقة الفراغ تضمّ كل فعل مباح تشريعًا بطبيعته، فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه يُسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به. أما الأفعال التي ثبت تشريعيًا تحريمها بشكل عام فليس من حق ولي الأمرِ الأمرُ بها، كما إنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه لا يمكن لولي الأمر المنع عنه[2].

وقال السيد الحائري، أحد تلامذة الشهيد الصدر، في شرح رأي أستاذه ما خلاصته:

تنقسم المواضع التي يمارس ولي الأمر فيها صلاحيّاته إلى قسمين: القسم الأول، موارد تعيين الموضوع الخارجي البحت، ثم تحديد الموقف بتبع ما تمّ من تشخيص الموضوع، على أنّ الحكم فيها محدد ضمن الأحكام الثابتة في الفقه. القسم الثاني، موارد ملء منطقة الفراغ التي تُركت من قبل الشريعة لولي الأمر؛ لاختلاف الموقف منها باختلاف الزمان والمكان والظروف، كفرض الزكاة على غير الأعيان الزكوية التسع، كما صدر عن أمير المؤمنين (ع) بالنسبة إلى الخيل. وملء منطقة الفراغ ليس أمرًا تكون يد الولي طليقةً فيه كي يملأها بالشكل الذي يترجح لديه على الإطلاق؛ بل يجب أن يكون هذا الملء لمنطقة الفراغ بوضع عناصر متحركة في إطار العناصر الثابتة التي تُستنبط من الكتاب والسنة. هذا وتوجد في تلك العناصر الثابتة مؤشرات إلى اتجاه العناصر المتحركة، من قبيل الهدف المنصوص لحكم ثابت، نظير قوله تعالى تعليلًا لجعل الفيء لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾[3]؛ فهذا يدل

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص725.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص726؛ محمد باقر الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص19.

(3) سورة الحشر: الآية 7.

على أنّ التوازن وانتشار المال بصورة تشبع كل الحاجات المشروعة وعدم تركزه في أيدي عدد محدود من أفراده هدف من أهداف التشريع الإسلامي، فعلى أساسه يضع ولي الأمر كل الصيغ التشريعية الممكنة التي تحافظ على التوازن الاجتماعي في توزيع المال[1].

ويمكن تلخيص أركان هذه الرؤية في النقاط الآتية:

1ـعلى مستوى الأحكام الشرعية، لدينا منطقة فراغ لجعل الحكم الولائي المؤقت.

2ـصحيح أنّه ليس للإمام والفقيه حق جعل الحكم الشرعي الدائم، ولكن له حق إصدار الحكم الولائي المؤقت.

3ـلا ينحصر الحكم الولائي بالعناوين الأولية والثانوية لزومًا، فلولي الأمر إصدار حكم لا يكون مصداقًا للحكم الأولي ولا مصداقًا للحكم الثانوي أيضًا؛ بل له إصدار حكم مستقل خارج عن هذين العنوانين.

4ـإنّ خروج الحكم الولائي عن دائرة العنوانين الأولي والثانوي لا يعني إهمال الشريعة له؛ بل تكون الأحكام الولائية في سياق الأهداف العليا للدين والشريعة؛ ولذا لا يكون إرشاد الشريعة بصورة الحكم وإنّما بصورة أوسع من الحكم الشرعي.

رأي الإمام

يستفاد من كلمات الإمام (قده) وجود قولين له؛ ولذا سنقوم بنقل كلا القولين، ثم نحاول استخلاص النتائج في هذا المجال، وفي نهاية المطاف نبيّن رأينا في الموضوع.

---

(1) انظر: كاظم الحسيني الحائري، **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، 129ـ130؛ كاظم الحسيني الحائري، **بنيان حكومت در اسلام** ص211. وتستفاد هذه الرؤية من كلمات بعض العلماء الآخرين أيضًا (انظر: **امام و مسائل نظام حكومتى**، المطبوع ضمن: **انديشه هاى امام**، ص144 فصاعدًا).

القول الأول

ربما يستفاد من بعض كلمات الإمام الراحل (قده) أنّ ما يقوم به ولي الأمر والأجهزة التابعة له يقع في دائرة العناوين الأولية أو الثانوية، وفي الحقيقة هو نحو من تشخيص الموضوع وتقييم في سياق الموضوعات التي جرى تحديد حكمها في الشريعة مسبقًا. فيكفي لتدبير أمور المجتمع الاستفادة من الأحكام الأولية في المرحلة الأولى والاستفادة من الأحكام الثانوية في المرحلة التالية، ولا حاجة لتشريع قانون مؤقت من قبل الحكومة والدوائر التابعة لها. فغاية ما تقوم به مؤسسات مثل المجلس هو التخطيط لا التقنين. ومن هنا، قال الإمام في كتاب «ولايت فقيه»:

«الفرق الجوهري بين الحكومة الإسلامية والحكومات «الملَكية المشروطة» و «الجمهورية» يكمن في نقطة أساس، هي أنّ ممثلي الشعب أو الملك في مثل هذه الأنظمة يمارسون التشريع، في حين أنّ سلطة التقنين واختيار التشريع في الإسلام مختصة بالله تعالى؛ فالشارع الإسلامي المقدس هو السلطة المقننة الوحيدة، فليس لأحد مطلقًا حق التشريع والتقنين، ولا يمكن تطبيق أي قانون سوى حكم الشارع. ولهذا السبب، يوجد في الحكومة الإسلامية مجلس للتخطيط بدلًا من المجلس التشريعي»[1].

فكما هو ملاحظ، رفض كل أشكال التشريع من قبل ولي الأمر، وصرح بأنّه لا يمكن تطبيق أي قانون سوى حكم الشارع؛ ولذا رفض وجود المجلس التشريعي وقرر مجلسًا للتخطيط بدلًا عنه.

وقال في المقدمات الاستدلالية على ضرورة الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة:

«من نظر إجمالًا إلى أحكام الإسلام، وبسطها في جميع شؤون المجتمع؛ من العباديّات التي هي وظائف بين العباد وخالقهم،

---

(1) روح الله الخميني، ولايت فقيه، ص44.

كالصلاة والحجّ... ومن القوانين الاقتصاديّة والحقوقيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، يرى أنّ الإسلام ليس عبارة عن الأحكام العباديّة والأخلاقيّة فحسب... إنّ الإسلام قام لتأسيس دولة عادلة، فيها قوانين مربوطة بالضرائب وبيت المال... وقوانين مربوطة بالجزائيّات قصاصًا وحدًّا وديةً... وقوانين مربوطة بالقضاء والحقوق... وقوانين مربوطة بالجهاد والدفاع والمعاهدات بين دولة الإسلام وغيرها»[1].

ومعنى هذا الكلام أنّ للإسلام قوانين فعلية في جميع المجالات وشؤون حياة الإنسان والمجتمع، فهي بحاجة إلى استنباط، ولا حاجة إلى جعل القوانين من قبل الوالي.

وقال في موضع آخر في وصف الحكومة الإسلامية:

«حكومة تستوحي وتستمدّ في جميع مجالاتها من القانون الإلهيّ، وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه؛ بل جميع ما يجري في الحكومة وشؤونها ولوازمها لا بدّ من أن يكون على طبق القانون الإلهيّ، حتّى الطاعة لولاة الأمر. نعم، للوالي أن يعمل في الموضوعات على طبق الصلاح للمسلمين، أو لأهل حوزته»[2].

فأكد الإمام في هذه العبارة أيضًا على أنّ القانون الإلهي يغطي جميع مجالات الحياة، بحيث لا يدع مجالًا للتشريع، واعتبر دور الوالي قائمًا باتخاذ القرار في موضوعات الأحكام الشرعية.

وفي كتاب «كشف اسرار» عدّ الأحكام الثانوية كافية لتأمين المقتضيات الزمنية المتغيرة[3].

حتى أنّه في أوائل استقرار النظام الإسلامي، وبعد إقرار مشروع قانون الأراضي في المدن من قبل مجلس الشورى الإسلامي، ورفض مجلس

---

(1) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص617-618.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص619.

(3) انظر: روح الله الخميني، **كشف اسرار**، ص315.

صيانة الدستور لهذا المشروع، وتلقيه رسالة من رئيس مجلس الشورى آنذاك، استفاد من العناوين الثانوية لحل هذه الإشكالية، وقال ردًّا على تلك الرسالة:

«إنّ ما له دور في الحفاظ على نظام الجمهورية الإسلامية هو ما كان فعله أو تركه موجبًا لاختلال النظام، وأما الضروري فهو كل ما كان تركه أو فعله مستلزمًا للفساد، وكان فعله أو تركه مستلزمًا للحرج. وعليه، فبعد تشخيص الموضوع على يد أكثر الأعضاء في مجلس الشورى الإسلامي، ومن خلال التصريح بكون هذا القانون مؤقتًا، يتسنى لهم المصادقة عليه وإجراؤه طالما كان الموضوع متحققًا، ويلغى متى ما ارتفع الموضوع»[1].

القول الثاني

يستفاد من بعض كلمات الإمام (قده) أنّ صلاحيات حكومة ولي الأمر أوسع من الأحكام الأولية والثانوية، وقد وردت الإشارة إلى هذا القول بصور متناثرة وفي ثنايا آرائه واستنباطاته الفقهية. وبعد استقرار نظام الجمهورية الإسلامية، ومواجهة مشاكل في إجراء الأحكام الفقهية، تعذر إيجاد الحلول لها في الأحكام الثانوية أيضًا، أطلق هذا الرأي بصورة صريحة وشفافة، ونحن هنا بصدد تسليط الضوء على ذلك.

قال الإمام الخميني (قده) في كتاب «تحرير الوسيلة»:

«لا يجوز تثبيت سعر الأجناس ومنع ملّاكها عن البيع بالزيادة»[2].

مقتضى هذه الفتوى حرمة تسعير البضائع، والحرمة حكم إلزامي؛ ولكن على الرغم من هذا الحكم الفقهي الإلزامي، أجاز للوالي تسعير تلك البضائع في ما لو اقتضت مصلحة المسلمين ذلك، فقال:

---

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج15، ص297.

(2) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص596.

«للإمام (ع) ووالي المسلمين أن يعمل ما هو صلاح للمسلمين، من تثبيت سعر أو صنعة أو حصر تجارة أو غيرها، مما هو دخيل في النظام وصلاح للجامعة»[1].

ومعنى هذا الكلام أنّ للوالي حق الأمر والنهي واتخاذ القرار المناسب حتى في دائرة الأحكام الإلزامية، والملفت أنّ الإمام (قده) علّق تصرف الوالي على المصلحة وليس الاضطرار، ومن المعلوم أنّ مفهوم الاضطرار أضيق من مفهوم المصلحة[2].

وقال في كتاب «البيع» وهو كتاب فقهي استدلالي:

«وأمّا التسعير فلا يجوز ابتداءً. نعم، لو أجحف ألزم بالتنزّل، وإلّا ألزمه الحاكم بسعر البلد، أو بما يراه مصلحة»[3].

مقتضى هذه العبارة أيضًا تقدم حكم الحاكم وتخصيص عموم أدلة حرمة التسعير، كما اعتبرت «المصلحة» هنا محورًا لتصرف الحاكم أيضًا، لا «الاضطرار».

وفي مقام بحث الأدلة، قال مشيرًا إلى قرينة أنّ للوالي حق التصرف بمقتضى مصلحة المجتمع: إنّ روايات حرمة التسعير لا تشمل الموارد التي ينبغي للوالي التصرف فيها طبقًا لمصلحة المجتمع[4].

ثم خلص إلى النتيجة الآتية:

«فليس للحاكم إلّا إلزامه بالبيع، من دون تعيين سعر على خلاف سعر السوق، إلّا أن يرى مصلحة ملزمة»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص596.

(2) انظر: روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص65.

(3) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج3، ص613.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص613: «فلا إشكال في أنّ أمثال ذلك إلى الوالي، والأخبار لا تشمل مثله».

(5) المصدر نفسه، ص613.

وردّ بما يشبه هذه العبارات على استفتاء لرئيس الوزراء آنذاك حول التسعير والرقابة، فكان الاستفتاء والردّ كما يأتي:

«1 ـ هل للدولة تعيين البضائع والخدمات الضرورية لعامة الناس وتحديد أسعارها منعًا لبيعها بأسعار مرتفعة؟

2 ـ هل للدولة النهوض بمسؤولياتها وإجراء الرقابة اللازمة تنفيذًا لقوانينها في مجال تحديد الأسعار؟

باسمه تعالى

سعادة السيد رئيس الوزراء أيده الله تعالى

أنتم مفوضون بالعمل طبقًا لما ذكرتم في كلا الموردين، ومن اللازم العمل بمقتضى رأي الأكثرية من رؤساء السلطات الثلاث في المصاديق. ومن الله التوفيق»[1].

هذا، ومن مسلمات الفقه الإمامي؛ بل الفقه الإسلامي أيضًا، أنّ الطلاق بيد الزوج[2]، فلا يحق لأحد غيره تطليق الزوجة. لكنّ الإمام (قده) أثبت هذا الحق لحاكم الشرع وولي الأمر بالنسبة إلى الشخص الذي لا يقوم بواجباته تجاه زوجته ويواصل سلوكه اللاأخلاقي على الرغم من تعزير الحاكم له، فقال في هذا المجال:

«إن أساء الرجل إلى زوجته تمنعه الحكومة الإسلامية من ذلك، فإن رفض تقوم بتعزيره وإقامة الحدّ عليه، فإن رفض كذلك يطلّقها المجتهد»[3].

وقال في موضع آخر:

«إنّ ولاية الفقيه هدية منّ الله تعالى بها على المسلمين... فإن واجهت

---

(1) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج20، ص262.

(2) انظر: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص309 فصاعدًا.

(3) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج6، ص302.

المرأة المتزوجة مشكلة مع زوجها عليها مراجعة الفقيه... وهو يتّخذ الإجراء اللازم. فإن ثبت صحة مدّعاها أدّب الزوج، وأجبره على التصرف بصورة صحيحة، وإن لم يفعل طلقها منه؛ إذ لديه ولاية في هذا الأمر»[1].

إنّ الإسلام أمضى الملكية الخاصة[2]؛ وعلى هذا الأساس اعتبر الفقهاء تسلط الناس على أموالهم من مسلمات الفقه، وأسسوا على ذلك قاعدة عامة[3]، مقتضاها جواز تصرف المالك في ملكه بكل أنحاء التصرف ولا يحق لأحد منعه من تلك التصرفات[4]، ومقتضى هذا العموم أنّه ليس للدولة الإسلامية المشروعة أيضًا حق التصرف في الأموال الخاصة للناس دون رضاهم. نعم، يجوز لها ذلك عند عروض عنوان ثانوي من قبيل الاضطرار، لكنّ ظاهر كلام الإمام (قده) أنّه يجوز للدولة التصرف في أموال الناس في حال وجود المصلحة حتى من دون رضاهم.

وفي مقام الردّ على جواز التصرف في الأراضي التي اكتشف فيها وجود المناجم أو النفط وهي أملاك شخصية، أكد أنّ تلك الأمور غير تابعة لهذه الأملاك الشخصية، وإنّما متعلقة بالشعب، مضيفًا:

«يمكن للدولة الإسلامية استخراجها، ولكن يجب دفع قيمة الأملاك

---

(1) المصدر نفسه، ج10، ص407.

(2) «**لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه**» (محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج5، ص120).

(3) انظر: محمد حسين كاشف الغطاء، **تحرير المجلة**، ج1، ص205، المادتان 96 و97؛ محمد الحسيني الشيرازي، **القواعد الفقهية**، ص135؛ ناصر مكارم الشيرازي، **القواعد الفقهية**، ج2، ص19؛ محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ص351؛ علي أحمدي ميانجي، **مالكيت خصوصى**، ج1، ص2.

(4) ورد في حديث عن الإمام الصادق (ع): «**إنّ لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء**» (محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج19، ص297، ح2؛ وانظر كذلك: ح1، 4، 6، 8).

الشخصية أو أجرة الأرض التي تمّ التصرف بها بسعر سائر الأراضي الأخرى من دون حساب المعادن ضمن القيمة أو الأجرة، وليس للمالك منعها من ذلك»[1].

وحيث إنّه يرى «المصلحة» محورًا لتصرفات الدولة، يمكن القول: إنّ مراده من عبارة «يمكن للدولة الإسلامية» هو «يمكن للدولة الإسلامية بمقتضى المصلحة»، وعندئذ لا يمكن للمالك أيضًا منع هذا الأمر، فجواز التصرف هذا غير محصور بصورة اضطرار الدولة. وقال في موضع آخر:

«الأموال في الإسلام مشروعة ومحددة بحدود معينة، ولو فرضنا أنّ لشخصٍ ما أموالًا مشروعة، لكنّ حاكم الشرع أو الفقيه أو ولي الأمر رأى أنّها لا ينبغي أن تكون بهذا القدر، يجوز له حينئذ ضبطها ومصادرتها لأجل مصالح المسلمين. ومن الأمور المترتبة على ولاية الفقيه التي لا يعيها بعض المفكرين، ما معنى ولاية الفقيه، فمنها تحديد هذه الأمور. ففي الوقت الذي يحترم الشارع المقدس ملكية الأفراد، يمكن لولي الأمر تحديد تلك الملكية المحدودة والمشروعة، وتتم مصادرتها منه بحكم الولي الفقيه، إن رأى في ذلك مصلحة للمسلمين»[2].

وانطلاقًا من هذه القاعدة، صادق عدد من تلامذته على بعض مواد قوانين الأراضي داخل المدن، حيث يتسنى للدولة بموجبه مصادرة الأراضي الزراعية من أصحابها دون رضاهم وإعطائها إلى الفلاحين المحتاجين، فورد في نص القانون:

«إن لم يعملوا بهذا الواجب برغبتهم، تؤخذ منهم بمقتضى الولاية وبحكم الحاكم، وتوضع تحت تصرف الفلاحين المحتاجين، ثم تدفع

---

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج20، ص403.

(2) المصدر نفسه، ج10، ص481.

الدولة قيمة هذه الأراضي إلى أصحابها بعد استقطاع ديون المالك إلى بيت المال»[1].

ومن هنا، ورد في مقابلة مع الأشخاص الذين دوّنوا هذا القانون أنّه تمت صياغة القانون المذكور وفقًا لصلاحيات ولي الأمر وتقدمها على حقوق الأفراد في المجتمع[2].

وورد في سؤال وزير العمل والشؤون الاجتماعية للإمام:

«هل يمكن للحكومة أن تفرض شروطًا إلزامية على الدوائر التي تستفيد بنحو من الأنحاء من الإمكانات العامة والخدمات الحكومية، نظير الماء والكهرباء والهاتف والمحروقات والعملة الصعبة والمواد الأولية والبنادر والمرافئ والطرق والنظام الإداري والنظام المصرفي وغيرها، سواء كانت الاستفادة منها في الزمن الماضي واستمرت إلى الزمن الحاضر أم شرعت بالاستفادة منها لاحقًا، مقابل تلك الاستفادة»؟

وردّ الإمام (قده) على هذا الكتاب قائلًا:

«يحق للحكومة فرض شروط إلزامية في الحالتين، سواء كانت الاستفادة في الماضي أم في الزمن الحالي»[3].

وأخيرًا، جاء في رسالة الإمام الخميني (قده) التاريخية ردًّا على كتاب إمام جمعة طهران بشأن صلاحية الحكومة الإسلامية:

(1) محمد حسن وطني، **مجموعه كامل قوانين و مقررات اراضى**، ص415، بند «د».

(2) قال الشهيد بهشتي، وهو أحد المساهمين في صياغة هذا القانون: معنى الملكية الشخصية والملكية الخاصة لأي مالك أنّه لا يحق للآخرين التصرف في ماله خلافًا لحقوق الملكية، لكنّ هذا لا يقتضي عدم جواز تصرف ولي الأمر فيه أيضًا. وبعبارة أخرى: تقع الملكية الشخصية والخاصة في طول حق الأولوية وولاية ولي الأمر في التصرف بالأموال لا في عرضها (**او به تنهائى يك امت بود**، ص381 و 455؛ وانظر كذلك: حوار مع آية الله المشكيني، صحيفة كيهان، 3/ 2/ 1981م).

(3) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج20، ص430.

«يظهر من كلامكم في خطبة صلاة الجمعة أنّكم لا ترون صواب الحكومة بمعنى الولاية المطلقة التي فوضها الله تعالى إلى النبي الأكرم (ص) وتعتبر من أهم الأحكام الإلهية، ومقدمة على جميع الأحكام الشرعية والإلهية. وما ذكرتموه على لساني من أنّ الحكومة ذات سلطة في إطار الأحكام الإلهية مجانب تمامًا لما قلتُه.

فلو قُيدت سلطة الحكومة في إطار الأحكام الإلهية الفرعية لفقدت الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوضة إلى نبي الإسلام (ص) معناها ومحتواها. وسأشير إلى تداعياتها التي لا يمكن لأحد الالتزام بها: مثلًا شق الطرق الذي يستلزم التصرف في منزلٍ ما أو في حريمه لا يدخل في إطار الأحكام الفرعية، ونظام الخدمة العسكرية، والتجنيد الإلزامي والإرسال إلى الجبهات، والحدّ من تهريب العملة الصعبة، ومنع دخول السلع وخروجها، ومنع الاحتكار إلا في موردين أو ثلاثة، وفرض الكمرك والضرائب، والحيلولة دون غلاء الأسعار، وتسعير البضائع، وحظر التجارة بالمواد المخدرة، ومنع الإدمان بكل أشكاله عدا المشروبات الروحية، وحمل السلاح بكل أنحائه، وأمثال ذلك بالمئات، كلها من صلاحيات الحكومة؛ لكنّها تخرج عنها بناءً على تفسيركم.

وعليه ينبغي أن أقول: إنّ الحكومة التي تعدّ فرعًا من الولاية المطلقة لرسول الله (ص) إنّما هي من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصيام والحج. فللحاكم هدم المسجد أو المنزل الواقع في طريق المسلمين وإعطاء قيمة المنزل إلى صاحبه؛ وله تعطيل المساجد عند الضرورة أيضًا، وهدم المسجد الذي يصدق عليه الإضرار إن لم يمكن رفع ضرره دون تخريب؛ وللحكومة إلغاء العقود الشرعية التي أبرمتها مع الناس... من جانب واحد؛ ولها حظر كل أمر، عباديًا كان أم غير عبادي، ما دام مخالفًا لمصالح الإسلام؛ وللحكومة منع فريضة الحج التي تعدّ من

الفرائض الإلهية المهمة بصورة مؤقتة إن رأت أنّها مخالفة لمصلحة الدولة الإسلامية.

إنّ ما قيل إلى الآن، وما يقال، ناشئ من عدم معرفة الولاية الإلهية المطلقة. إنّ ما قيل إنّما هو شائع ومتداول، فتزول المزارعة والمضاربة وأمثالهما بالصلاحية المذكورة، وها أنا ذا أقول بصراحة: على فرض حصول ذلك فهو من صلاحية الحكومة؛ بل الأمر أكبر من ذلك»[1].

وثمّة نقاط مهمة في هذه الرسالة:

1ـإنّ الحكومة أهم حكم إلهي، وهي مقدمة على الأحكام الشرعية الفرعية. ويترتب على كون الحكومة أهم من سواها وعلى تقدمها على الأحكام الفرعية أنّه لا شيء من الأحكام يقيد الحكومة والولاية، بمعنى أنّها مطلقة بالنسبة إلى جميع الأحكام (وهذا هو معنى الولاية المطلقة)؛ بل الحكومة والولاية يقيدان جميع الأحكام؛ وفي المحصلة تكون صلاحيات الحكومة أوسع من دائرة الأحكام الشرعية الفرعية، لا الضوابط الشرعية. وقد صرح الإمام الخميني (قده) بهذه الملازمة وذكر نتائج تقييد صلاحيات الحكومة بدائرة الأحكام الفرعية.

2ـالقيد الوحيد لصلاحية الحكومة هو مصالح البلد والإسلام؛ ولذا تمتلك الحكومة حق التقدم والتصرف في إطار المصالح العامة للإسلام والدولة.

3ـتتقدم صلاحيات الحكومة على الحكم الشرعي الخاص نظير الحج بصورة مؤقتة، ما يعني أنّ هذا التقدم من قبيل التزاحم، كما تظهر نتيجة الأهم والتقدم في ظرف التزاحم، وهذه قرينة أخرى على أنّ مراد الإمام من التقدم هو تقدم باب التزاحم. ولهذا السبب لا يعني تقدم صلاحيات الحكومة على الأحكام الشرعية حق نسخ تلك الأحكام أو تغييرها، ولا يتنافى مع خلود أحكام الشريعة.

---

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج20، ص451ـ452.

الجمع بين قوليْ الإمام

توجد ثلاثة آراء حول الجمع بين قوليْ الإمام الخميني (قده)، هي:

الرأي الأول: عدم اختصاص ولاية الفقيه بصورة الاضطرار

اعتبر أحد الفقهاء المعاصرين أنّ الأحكام الولائية في طول الأحكام الأولية والثانوية، وأنّ الحكم الولائي حكم جزئي من ناحية الحاكم يحصل من تطبيق القوانين الكلية الإلهية على مصاديقها الجزئية[1]، وأكد على أنّ الإسلام دين كامل لا مجال فيه لتشريع الفقيه بل ولا الإمام المعصوم أيضًا[2]، محاولًا التصرف في معنى إطلاق ولاية الفقيه، فقال تحت عنوان «كشف النقاب عن الولاية المطلقة»:

> «إن قلت: إنّه قد ورد في بعض كلمات الأعاظم (قدس الله أسرارهم) أنّ ولاية الفقيه مطلقة لا تقيّد فيها.
>
> قلت: نعم، هي كذلك، ولكن المراد منه أنّه لا تتقيد بالضرورة والاضطرار وشبه هذه الأمور؛ لأنّه قد تطلق العناوين الثانوية ويراد منها الأحكام التي لا تنطبق على ذات الشيء؛ بل تنطبق عليه بلحاظ آخر من قبيل الاضطرار، الضرورة، التقية، مقدمة الواجب، الأهم والمهم، أمر الأب، النذر و...
>
> وأخرى تطلق ويراد منها خصوص الضرورة والاضطرار. فمعنى خروج ولاية الفقيه عن العناوين الأولية والثانوية هو الأخير، أي إنّ ولاية الفقيه غير مقيدة بالضرورة والاضطرار»[3].

ويرد على هذا الكلام أنّ وجه الجمع هذا متقوم بأمرين (الحكم الولائي حكم جزئي ناشئ من تطبيق القوانين الكلية الإلهية على مصاديقها الجزئية،

---

(1) انظر: حسن كاشف الغطاء، **أنوار الفقاهة**، كتاب البيع، ج1، ص536_537.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص538.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص550.

اكتمال الدين وعدم قدرة الفقيه ولا الإمام على التشريع)، لا طريق إلى إثبات أنّ الإمام يلتزم بهما؛ فحينما يبين بصراحة أنّ الحكومة من أهم الأحكام الإلهية، ويرى أنّها مقدمة على جميع الأحكام الشرعية الفرعية؛ بل يصرح بأنّ الحكم الولائي من الأحكام الأولية، كيف يمكن القول: إنّ الأحكام الولائية في طول الأحكام الأولية والثانوية؟

وفي الحقيقة، هذا النوع من التفسير مخالف لكلمات الإمام (قده) بصراحة، والإشكال فيه أنّ صاحبه أراد تفسير كلام الإمام طبقًا لمباني الآخرين.

وأما كون الإسلام دينًا كاملًا وتامًّا فهو أمر صحيح، لكنّ هذا الكمال لا يستلزم تشريع حكم جزئي لكل مورد من الموارد؛ بل يتحقق كمال الدين بتعيين القواعد والضوابط العامة. وقد أشار الإمام الخميني (قده) في مقام بيان علل الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة إلى أنّ القرآن الكريم ونبي الإسلام (ص) جاءوا بتشريعات أساسية وبينوا الأصول والضوابط العامة، ثم فرع الأئمة من أهل البيت (ع) التفريعات المختلفة على تلك الأصول[1].

الرأي الثاني: تفويض اختيار الأحكام الاجتماعية إلى ولي الأمر

قال أحد الفضلاء في مقال له:

«ورد في كتاب «البيع» الاستدلال بمعتبرة علي بن أبي حمزة البطائني عن الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع): «... **المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سورة المدينة لها**».

ثم قال الإمام (قده):

والفقيه لا يكون حصنًا للإسلام ـ كسور البلد له ـ إلّا بأن يكون حافظًا لجميع الشؤون؛ من بسط العدالة، وإجراء الحدود، وسدّ الثغور،

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **الرسائل**، ج2، رسالة في التعادل والتراجيح، ص27. ولمزيد من المعلومات، انظر: سعيد ضيائي فر، **جايگاه مبانى كلامى در اجتهاد**، ص772.

وأخذ الأخاريج والضرائب، وصرفها في مصالح المسلمين، ونصب الولاة في الأصقاع».

وتابع:

بل يمكن أن يقال: الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها؛ بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأُمور آليّة لإجرائها وبسط العدالة. فكون الفقيه حصنًا للإسلام كحصن سور المدينة لها، لا معنى له إلّا كونه واليًا، له نحو ما لرسول الله وللأئمّة (صلوات الله عليهم أجمعين) من الولاية على جميع الأُمور السلطانيّة[1].

ويمكن أن يُستنبط من هذه العبارة أنّ زمام الأمور الاجتماعية برمّتها بيد الولي الفقيه. فلئن وضعت في الإسلام أحكام وقوانين لإدارة الأمور الاجتماعية فما هي إلا وسيلة بيد الولي الفقيه لإجراء العدالة وحاكمية الإسلام. وعلى هذا الأساس، لو سئل: ما هي الأحكام الاجتماعية أو الولائية في الإسلام؟ فليس من الصحيح أن يقال: هي الأحكام الواردة في الكتب الفقهية؛ بل الجواب الصحيح هو أنّ الأحكام والقوانين الاجتماعية في الإسلام هي تلك الأحكام التي جرى تنفيذها وإقرارها وإطلاقها من قبل ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية المشروعة. والثمرة المهمة التي تترتب على هذا القول أنّ صرف استنباط الأحكام الاجتماعية في الإسلام من المصادر الفقهية ـ وإن كان مع توافر جميع شروط الاستنباط ـ غير كافٍ لاعتبار تلك الأحكام هي أحكام الإسلام الاجتماعية؛ بل لا بدّ من تأييدها وتنفيذها من الولي الفقيه أيضًا. هذه هي النتيجة التي يفضي إليها الذهاب إلى أنّ أحكام الإسلام مطلوبة بالعرض ووسيلة فقط في ظل حكومة ولاية الفقيه.

وفي ضوء هذه الرؤية، يمكن تفسير كون الأحكام الولائية من الأحكام

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج1، ص631ـ633.

الأولية بأنّه ليس للتكاليف والأحكام التي قد تُستنبط خارج دائرة الحكومة الإسلامية المشروعة قدرةٌ على التقييد والتحديد؛ لأنّ مثل هذه التكاليف لا يمكن أن تكون شرعية وإسلامية. وبعبارة أخرى: إنّ موضوعات الأحكام الاجتماعية بالنسبة إلى الولي الفقيه خالية من الحكم، فهي موضوعات بلا أحكام إلا حينما يعينها الولي الفقيه من حيث كونه حاكمًا ووليًا. وعليه، فالحكم الأولي في الموضوعات الاجتماعية هو حكم الولي الفقيه الذي يعبَّر عنه بالحكم الولائي»[1].

ولنا الاعتراض على هذا الكلام بنقطتين:

النقطة الأولى: لا يلزم من كون الإسلام هو الحكومة أن تكون أحكام الإسلام هي عين الأحكام التي يصدرها الحاكم؛ بل للإسلام أحكام وقوانين شرّعت لغرض استقرار الحكومة وبسط العدل. ولما كانت مسؤولية تدبير شؤون المجتمع تقع على عاتق الوالي، وبتعبير الإمام الخميني (قده): «له الولاية على جميع الأمور السلطانية»؛ لذا يتدخل الولي الفقيه عند تزاحمها مع استقرار النظام أو العدالة الاجتماعية ليحدد الأهم والمهم بعد المقارنة بينها. ومن هنا، لا بدّ من أن يكون لدى الإسلام أحكام معينة، تعتبر ذات أهمية أقل عند مقارنتها مع استقرار النظام والعدالة الاجتماعية، وتعدّ مطلوبة بالعرض. إذن، يفترض أن تكون للإسلام أحكام أيضًا في مجال الاجتماع، وفي مرتبة متقدمة على تلك الأحكام ينبغي توافر قاعدتين أساسيتين: الحفاظ على النظام والعدالة، فلا يستند حكم ولي الأمر على تلك الأحكام فقط، وإنّما يراعي القاعدتين المذكورتين أيضًا.

النقطة الثانية: يذهب الإمام (قده) كباقي الأصوليين والفقهاء إلى القول باشتراك الأحكام؛ بل إنّه يرى وضع الأحكام بصورة كلية وقانونية[2]، وأنّ

---

(1) **مبانی احکام حکومتی از دیدگاه امام خمینی**، المطبوعة ضمن: **مجموعه آثار کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد**، ج7، ص340_341.

(2) انظر: روح الله الخميني، **مناهج الوصول إلى علم الأصول**، ج2، ص24 فصاعدًا.

جميع الأحكام الشرعية في جميع المجالات إنّما صدرت من الشارع؛ لأنّ الوحي قد انقطع بعد رحيل النبي (ص)، ولا دخل لعلم المكلف وجهله أو قدرته وعجزه في وجود الأحكام؛ ولذا فإنّ أحكام الإسلام أحكام كلية وقانونية شاملة لجميع المكلفين[1]، ولا معنى ـ وفقًا لهذا المبنى ـ لأن يقال: ليس للشارع حكم في بعض المجالات مثل دائرة الأحكام الاجتماعية؛ بل إنّه أحال ذلك إلى الولي الفقيه.

الرأي الثالث: تبدل رأي الإمام

الوجه الآخر للجمع بين القولين المذكورين الذي يتبادر إلى الأذهان هو أنّ الإمام (قده) توصل إلى رأي جديد في هذا المجال. ففي السابق كان يرى الأحكام الثانوية كافية للردّ على مقتضيات الزمان[2]، وعلى هذا الأساس، رفض مجلس التشريع وعدّه مجلسًا للتخطيط في الحكومة الإسلامية[3]، وفي هذا السياق، اعتبر الحكم الولائي الذي أطلقه الميرزا الشيرازي حكمًا ثانويًّا[4]، واستفاد من العناوين الثانوية لحل مشاكل النظام والمجتمع[5].

لكنّ رأيه تبدل لاحقًا، فطرح الأحكام الولائية لحل مشاكل النظام والمجتمع، معتبرًا إياها من أهم الأحكام الإلهية، ومقدمة على جميع الأحكام الشرعية، مؤكدًا على أنّ القول بكون صلاحيات الحكومة محدودةً بدائرة الأحكام الإلهية مخالف لرأيه[6]، مبينًا أنّ ولاية الفقيه والحكم الولائي من الأحكام الأولية في الإسلام[7].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص25؛ روح الله الخميني، **تنقيح الأصول**، ج2، ص123؛ روح الله الخميني، **تهذيب الأصول**، ج1، ص433 فصاعدًا.

(2) انظر: روح الله الخميني، **كشف اسرار**، ص315.

(3) انظر: روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص44.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص124.

(5) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج15، ص297.

(6) انظر: المصدر نفسه، ج20، ص451ـ452.

(7) انظر: المصدر نفسه، ص457.

ومعنى كون الأحكام الولائية أحكامًا أولية هو أنّ حكم الحاكم مصداق للقاعدتين الأساسيتين اللتين أشار إليهما في أحاديثه، أي الحفاظ على النظام وبسط العدالة. فمثلًا، قال في أحد المواضع:

«الأحكام مطلوبات بالعرض وأمور آلية لإجرائها وبسط العدالة»[1].

بناء على ذلك، معنى أنّ الحكم الولائي من الأحكام الأولية هو أنّ الشارع حدد في بعض الموارد الأحكام الاجتماعية، وحدد في موارد أخرى قواعد عامة فقط (الحفاظ على النظام والعدالة)، وأوكل تحديد الحكم فيها إلى الوالي الإسلامي الشرعيّ، مثلما أوكل إليه معرفة الأهم والمهم عند التزاحم. لا أنّه لم يفوض إلى ولي الأمر تشريع القوانين أصلًا، كما يستفاد من القول الأول، ولا أنّه ليس للشارع حكم في المجال الاجتماعي وأنّه أوكل الحكم إلى الوالي مطلقًا، كما يظهر من القول الثاني.

نعم، من الممكن عدم حدوث تطور في رأي الإمام (قده) في مقام الثبوت، وإنّما هو تطور في مقام الإثبات فقط؛ بمعنى أنّه كان يرى ثبوت مثل هذه الصلاحيات للولي الفقيه سابقًا أيضًا[2]، لكنّه كان يرى الأوضاع الاجتماعية والعلمية غير مناسبة لطرح هذه الرؤية بصورة شفافة وتفصيلية، خاصة وأنّه كان يتّقي من بعض العلماء في هذا المجال؛ ولذا كان يعرب عن استيائه من هذا الأمر في مناسبات مختلفة، ويحجم عن التصريح بذلك، منها ما ورد في ختام الرسالة المذكورة حيث قال: «بل الأمر أكبر من ذلك».

وفي كتاب «البيع»، ذكر رأيه في الموضوع بعبارة «يمكن أن يقال»:

«بل يمكن أن يقال: الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين

---

(1) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص633.

(2) فثمة عبارات في كتاب البيع تشير إلى هذا الأمر، من قبيل: «الإسلام هو الحكومة... (روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص633).

الإسلام، وهي شأن من شؤونها؛ بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأُمور آليّة لإجرائها وبسط العدالة»[1].

ومن المناسب هنا نقل مثال يشير إلى إحجامه عن التصريح: فقد ذكر أحد الخبراء القانونيين في مجلس صيانة الدستور في كتابه أنّ الإمام أعطى حلًّا لمسألةٍ ما ثم قال: «لو كانت هناك جرأة لذكرنا أمرًا آخر أكثر سهولة»[2].

(1) المصدر نفسه، ص633.

(2) حسين مهربور، **مجموعه نظريات شوراى نگهبان**، ج1، ص301.

الفصل التاسع

النظرة العقلائية في فقه المعاملات

لا اختلاف في رأي كثير من الفقهاء بين استنباط أحكام المعاملات واستنباط أحكام العبادات، فاستنباط جميع الأحكام الشرعية من معاملات وعبادات أمر توقيفي خاضع للنص من الشارع. فعلى سبيل المثال، قال المحدث البحراني، وهو من الفقهاء الأخباريين، في هذا المجال:

«والأخبار الشرعية توقيفية تدور مدار الأدلة الشرعية وجودًا وعدمًا»[1].

وقال في موضع آخر:

«لا ريب أنّ الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها كلها توقيفية تحتاج إلى السماع من حافظ الشريعة»[2].

كما تبنّى أكثر الفقهاء الأصوليين هذا النهج أيضًا، أو إنّهم لم يفرّقوا من ناحية عملية وفي سيرتهم الاستنباطية بين استنباط الأحكام العبادية وغير العبادية؛ لكنّ الإمام الخميني (قده) ميّز في منهجه الاستنباطي بشكل واضح

---

(1) يوسف البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج25، ص387.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص131. وللاطلاع أكثر، انظر: «تأثير ديدگاههاى كلامى بر علم اصول»، مجلة: نقد و نظر، العددان 41ـ42، ص320.

بين الأحكام الفقهية في باب المعاملات واستنباط الأحكام الفقهية في باب العبادات[1].

إنّ استنباط الأحكام في باب العبادات تعبدي[2] عادةً، بمعنى أنّه قلّما يكون مسرحًا للتحليلات العقلية والتوجهات العقلائية، خلافًا لاستنباط الأحكام في باب المعاملات التي عادةً ما تستكشف وفقًا للتحليلات العقلية والتوجهات العقلائية، فيكون الحمل على التعبد مخالفًا للقاعدة وبحاجة إلى دليل. ومن هنا، سنحاول تسليط الضوء على معنى النظرة العقلائية ومباني الإمام الراحل (قده) ونتائج اجتهاداته الفقهية في هذا المجال.

1ـ معنى النظرة العقلائية إلى المعاملات

لإيضاح المراد من «النظرة العقلائية» يمكن الاستفادة من المعنى المقابل لها، والمعنى المقابل للعقلائي هو «التعبدي». ومن أهم خصائص «التعبدي» إدراك مراد المعبود ومقصوده عن طريق البيان الصادر منه، ولا حجة فيه للاستدلالات العقلانية والتحليلات العقلائية. وفي المقابل، يمكن فهم الأمر العقلائي بواسطة الطرق العقلانية والعقلائية؛ إذ لا ينحصر فهمه بالبيان الصادر عن المعبود بصورة صريحة أو عن طريق الظهور.

وثمّة اختلافات بين الفقهاء القائلين بالتعبد في المباحث غير العبادية

---

(1) صرح بعض تلامذته البارزين بهذا التفريق بصورة إجمالية (انظر: حوار مع آية الله فاضل لنگراني، المطبوع ضمن: **مجموعه آثار امام خميني و حكومت اسلامي**، الحوارات العلمية، ص10). كما نُقل نظير هذا الأمر عن تلميذ آخر من تلامذته خلال تدريسه كتاب «البيع» في النجف (انظر: حميد روحاني، **نهضت امام خميني**، الدفتر الثاني، ص254ـ255).

(2) يُستعمل لفظ «تعبدي» بمعانٍ مختلفة: أ ـ التعبدي مقابل التعقلي: أي ما لا يمكن للعقل إدراك علته في الظروف الاعتيادية. ب ـ التعبدي مقابل التوصلي: أي العمل الذي يُشترط في صحته قصد القربة. ج ـ التعبدي بمعنى العبادي: أي الشيء الذي يكون في ذاته عبادة (انظر: روح الله الخميني، **تنقيح الأصول**، ج1، ص252ـ253).

وبين أولئك القائلين بالنظرة العقلائية في هذا المجال، تتجلى في المباني والمناهج وضوابط الاستنباط.

وتتوقف هذه الاختلافات كمًّا وكيفًا على مدى الابتعاد عن تلك المباني والضوابط والمناهج في دائرة الأحكام غير العبادية أو الاقتراب منها؛ فلا يتساوى بطبيعة الحال الفقهاء الذين يلحظون مزيدًا من المباني والضوابط والمناهج التخصصية في دائرة الأحكام غير العبادية مع الفقهاء المقلّين منها، ومن البديهي كلما كانت هذه الأمور أكثر اختصاصًا وقربًا من العقل ازدادت النظرة العقلائية إلى الفقه والاستنباط.

2ـ مباني النظرة العقلائية إلى المعاملات

تبتني نظرة الإمام الخميني (قده) إلى باب المعاملات وغير العباديات على سلسلة من المباني، سنشير هنا إلى اثنين منها:

أ ـ حكمة الشارع

إنّ حكمة الشارع الإسلامي المقدس من الصفات التي تؤدِّي دورًا كبيرًا في الاجتهاد؛ ولذا غالبًا ما يستند الأصوليون إلى هذه الصفة في صياغة قواعدهم الأصولية؛ بل اعتمد بعضهم على هذه الصفة في استنباطاتهم الفقهية أيضًا. وفي هذا السياق، استفاد الإمام الخميني (قده) من هذه الصفة كثيرًا في بحوثه الفقهية والأصولية، غير أنّ براعته تمثلت في توظيفه هذه الصفة في الاستنباط بطريقة مغايرة لاستفادة باقي الفقهاء. فنظرته الخاصة إلى مباحث المعاملات منبثقة من اهتمامه الكبير واستفادته المناسبة من هذه الصفة الإلهية، بمعنى هل هدف الشارع المقدس هو التدخل في باب المعاملات بطريقة يحول فيها دون كل أشكال التطور والنمو في مستوى معيشة الناس، أم لا بدّ من أن نستكشف من النصوص الدينية أنّه لا يخالف التطور في مستوى معيشة البشر؛ ذلك أنّ هذا الاستنباط والاستنتاج الأول

غير ملائم لحكمة الشارع؛ ومنه يتبين عدم صحة مثل هذا الاستنباط؛ إذ لا يمكن أن يكون كاشفًا عن الحكم الإلهي[1].

قال الإمام ردًّا على رسالة من تلميذه العضو في مكتبه للاستفتاءات:

«ينبغي أن أعرب عن أسفي حول تفسيرك للأخبار والأحكام الإلهية، فطبقًا لما ورد في كتابك لا تجب الزكاة إلا لمصارف الفقراء وسائر الأمور المذكورة، ولا مجال لصرفها في موارد أخرى وإن بلغت مصارفها اليوم المئات. كما يختص «الرهان» و «السبْق» و «الرماية» بالمقلاع وسباق الخيل وأمثالها مما كان يستعمل في الحروب سابقًا، فلا تستعمل اليوم إلا فيها. وكذا «الأنفال» التي جرى تحليلها للشيعة، فيستطيع الشيعة اليوم استخدام الوسائل المتنوعة للقضاء على الغابات دون أي مانع، وتدمير ما يحافظ على سلامة البيئة، وتهديد أرواح الملايين من الناس، ولا يحق لأحد الحيلولة دون ذلك. ولا ينبغي هدم المنازل والمساجد وأمثالها مما يقع في مشاريع شق الطرقات لحل مشاكل الازدحامات المرورية والحفاظ على أرواح آلاف الناس. وعمومًا، ما يستنبطه جنابك من الأخبار والروايات يقضي بتدمير الحضارة الجديدة تمامًا، وإعادة الناس إلى السكن في الأكواخ أو الصحاري إلى الأبد»[2].

ومجمل الكلام: إنّ الأساس المقوم لنظرة الإمام إلى مباحث المعاملات بمعناها الأعم، بما فيها المصاديق المذكورة في كلامه، والفارق بينه وبين سواه، يكمن في الجملة الأخيرة، وهي أنّ الشارع الحكيم لا يرغب بالقضاء

---

(1) فعلى سبيل المثال، ذكر في تفسيره لمفاد حديث «**نهى النبي عن بيع الغرر** » أنّ الغرر هو الجهالة، ثم قال: «فلا ينبغي الإشكال في أنّه لا يعمّ الجهالة بالقيمة... بحيث لو كان الشرط في البيع العلم بالقيمة، اختلّ نظام السوق، أو وقع نوع المعاملات باطلًا؛ لأنّ الجهل بالقيمة أمر شائع، قلّما يتّفق التحرّز عنه» (روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج4، ص471ـ473).

(2) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص150ـ151.

على الحضارة الإنسانية ولا يحول دون تطور الحياة البشرية، فضلًا عن أن يكون بصدد إعادة الإنسان إلى الوراء ليعيش حياة متخلفة[1].

كما أكد مرارًا في بحوثه الفقهية والأصولية على أنّ أهداف الشارع وأحكام الشريعة لا تهدف إلى إيجاد خلل في الحياة؛ ولذا نرى أنّ حياة الناس لم تختل بنزول الآيات على الرغم من التغييرات التي أحدثها الشارع في الأحكام الاجتماعية؛ بل إنّ أحد الأسباب المهمة لتغيير الآداب والرسوم وأحكام العصر الجاهلي بصورة تدريجية هو الحيلولة دون اختلال الحياة الاجتماعية للناس[2].

ب- الدور الإصلاحي للشارع

إنّ للشريعة في بعض الموارد نظير العبادات دورًا تأسيسيًّا، ومقتضى ذلك أنّ المشرّع يأخذ على عاتقه بيان كل ما يرتبط بالتشريع، من ماهية وكيفية وأجزاء وشروط ومعوقات، ولا يأبى عن بيان جميع الجوانب والحيثيات.

في حين أنّ الشريعة ليست مؤسِّسةً في بعض الموارد الأخرى غير العبادات؛ بل إنّ الأمور غير العبادية أمور وضعها الناس لتنظيم حياتهم وتمشية أمورهم في مجتمعات مختلفة وأزمنة متباينة، فتم تداولها بين المجتمعات من مجتمع إلى آخر، وطالتها بعض التغييرات أحيانًا بما يناسب

---

(1) أشار إلى هذا الأمر في خطاباته وحواراته مرارًا وتكرارًا، منها: «في أي موضع من القرآن، في أي موضع من أحكام القرآن، في أي موضع من الأحكام التي بحوزة رجال الدين، مثل هذا الكلام، الذي يفيد أنّنا مناهضون لمظاهر التجدد؛ نحن مخالفون لمظاهر الانحراف» (المصدر نفسه، ج4، ص54). «إنّ الإسلام لا يخالف أيّ حضارة... فالأنبياء يقبلون جميع مظاهر الحضارة، لكن بصورة مقيدة وغير مطلقة» (المصدر نفسه، ج8، ص516-517). «نحن نرفض التقدم والحضارة اللذين يفرضان علينا مدّ أيدينا للأجانب؛ بل نبتغي الحضارة القائمة على أساس الشرف والإنسانية، والقادرة على الحفاظ على السلام». (المصدر نفسه، ج15، ص340).

(2) انظر: روح الله الخميني، **تنقيح الأصول**، ج3، ص127 و193؛ روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج2، ص360؛ روح الله الخميني، **كتاب الطهارة**، ج1، ص232؛ ج3، ص53 و 547؛ روح الله الخميني، **الخلل في الصلاة**، ص480؛ روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج3، ص590.

المتطلبات الزمانية والمكانية والثقافة السائدة، فحُذفت بعض خصائصها تارةً وأضيفت إليها خصائص جديدة تارةً أخرى، وفي النهاية أجريت عليها بعض الإصلاحات والتعديلات قبل استخدامها.

والشريعة الإسلامية أيضًا قامت بدور إصلاحي وأجرت بعض التعديلات الجزئية غالبًا عند مواجهة الآداب والرسوم والقوانين في عصر البعثة، وخاصة في الجزيرة العربية؛ ولكن مع فارق أنّ إصلاحات الشريعة الإسلامية كانت ترمي إلى تأمين الأهداف العليا للشريعة ذات التوجهات الأخروية في أغلب الأحيان، بينما تهدف الإصلاحات والتعديلات في المجتمعات العرفية إلى تنظيم الأمور في عالم الدنيا عادةً.

أما رأي الإمام الخميني (قده) بشأن المعاملات بالمعنى العام للكلمة فهو أنّه ليس للشارع، غالبًا، دور تأسيسي في هذا المجال؛ بل دوره إصلاحي وتعديلي؛ وهذا ما يُفهم من ثنايا كلماته وإن لم يصرح بذلك ولم يذكره بصورة مستقلة.

فعلى سبيل المثال، ذكر في تحليله لمفاد آية الأنفال أنّ الاحتمالات فيها كثيرة، وأورد خمسة منها، ذاهبًا إلى أنّ الاعتبار العقلائي من أهم الأدلة على ردّ تلك الاحتمالات، ثم بيّن استنباطه حول ولاية الله ورسوله للأنفال، مؤكدًا أنّها ولاية تصرف، مستشهدًا على ذلك بالاعتبار والارتكاز العقلائي، وقال:

«هذا أحسن الوجوه المطابق للاعتبار العقلائيّ، الموافق لبناء الدول، من كون الأراضي الموات والعامرة من غير معمِّر هي ملك للدولة، والإسلام في هذه الأُمور السياسيّة ونحوها لم يأتِ بشيءٍ مخالف لما عند العقلاء إلّا في ما فيه مفسدة. فإذا كان مفاد الآية الشريفة [1] كذلك، تنحلّ العقدة في الأخبار أيضًا؛ فإنّها -على كثرتها- لم تأتِ بشيءٍ مخالف للآية»[2].

---

(1) سورة الأنفال: الآية 1.

(2) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج3، ص24.

وقال بشأن الأرض العامرة بالأصالة التي تعدّ من مصاديق الأنفال:

«المتفاهم من مجموع روايات الباب أنّ ما للإمام (ع)، هو عنوان واحد منطبق على موارد كثيرة، والملاك في الكلّ واحد؛ وهو أنّ كلّ شيء ـأرضًا كان أو غيرهاـ إذا لم يكن له ربّ، فهو للوالي، يضعه حيث شاء في مصالح المسلمين. وهذا أمر شائع بين الدول أيضًا... والدول أولياء أمورها لمصالح الأُمم، والإسلام لم يأتِ في ذلك بشيء جديد، مغاير لهذا الأمر الشائع بين الدول»[1].

وفي بحث مقتضى الأصل في الأراضي الموات، قال لحل مشكلة أنّ استصحاب عدم السبق المأخوذ في عنوان الروايات لا يثبت عنوان «السبق إلى ما لا يسبقه»: [2].

«الأُمور العقلائيّة الثابتة من أوّل الأمر، لا احتياج في تثبيتها إلى جعل إلهيّ وتشريع، ولو ورد من الشارع شيء لكان إمضاءً لها لا تأسيسًا، ولا شكّ في أنّ ما عند العقلاء ليس سببيّة الحيازة أو الإحياء للتملّك، ولا الملازمة بينهما ونحو ذلك؛ بل بناؤهم على تملّك من أحيا شيئًا أو حازه»[3].

كذلك قال في بحث شرط الاختيار في المتعاقدين:

«البيع الواقع عن إكراه وجبر لا يكون في محيط العرف وفي المحاكم العرفيّة لازم الوفاء، ولا يرى العقلاء البائع المكره ملزمًا بالوفاء بقراره وعقده وشرطه. ومع هذا الارتكاز، تكون الأدلّة العامّة مثل قوله تعالى: ﴿ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ ﴾[4] وقول النبي (ص): «المؤمنون عند شروطهم»

---

(1) المصدر نفسه، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص56.

(3) المصدر نفسه، ص58.

(4) سورة المائدة: الآية 1.

ونحوهما، تكون منصرفة عن بيع المكره؛ بل لعلّ تلك الأدلّة إمضائيّة تنفيذيّة، لا تأسيسيّة تعبّديّة»[1].

3-نتائج النظرة العقلائية إلى المعاملات

أفضت النظرة العقلائية إلى مباحث المعاملات إلى نتائج في فقه الإمام (قده)، أهمها:

أ- القول باستقلالية العقود الجديدة

يرى أكثر فقهاء الإمامية أنّ صحة أي معاملة جديدة تتوقّف على إمضاء وتأييد من المعصوم؛ ولذا ذهب عددٌ منهم في خصوص الأنواع الجديدة من المعاملات السابقة أو ظهور معاملات مستحدثة وغير مسبوقة نحو «عقد التأمين»، ذهبوا إلى أنّ هذه المعاملات لم تكن موجودة في عصر نزول الآيات وصدور الروايات، ودليل إمضاء المعاملات لا يشمل العقود الجديدة؛ ومن هنا، حاول بعضهم إدخالها تحت عناوين خاصة كانت متداولة في صدر الإسلام، نحو الضمان[2]، أو الهبة المعوضة[3]، أو الصلح[4].

لكنّ الإمام الخميني نظر إلى هذه المعاملات من زاوية أخرى وطرح تحليلًا مغايرًا، فقد سعى في مباحث المعاملات إلى تقديم تفسير موسع لأدلة إمضاء المعاملات؛ كي لا تكون مختصة بالعقود والمعاملات الشائعة في عصر النزول؛ ولذا أشار مرارًا في ثنايا بحوثه الفقهية إلى أنّ العقود

---

(1) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص113-114.

(2) انظر: محسن الطباطبائي الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج13، ص348؛ حسين الحلي، **بحوث فقهية**، ص38؛ محمد صادق الحسيني الروحاني، **فقه الصادق**، ج2، ص163؛ محمد إسحاق الفياض، **أحكام البنوك والأسهم والسندات والأسواق المالية**، ص55.

(3) انظر: محمد صادق الحسيني الروحاني، **منهاج الصالحين**، ج1، ص421، المسألة 28؛ جواد التبريزي، **المسائل المنتخبة**، ص418، المسألة 18؛ جواد التبريزي، **توضيح المسائل**، ص514.

(4) انظر: محمد أمين زين الدين، **كلمة التقوى**، ج5، ص65.

في دليل ﴿ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾ وأمثاله لا تختص بالمعاملات في زمن الشارع فقط[1].

وفي هذا السياق، بعث أمين مجلس صيانة الدستور كتابًا إلى الإمام، جاء فيه:

«(يلزم من حق الحكومة في فرض شروط إلزامية) قيام الأنظمة الإسلامية بمنع المزارعة والإجارة والتجارة للعائلة بالتدريج وتعريضها إلى خطر التغيير والتبديل. وباختصار، فإنّ استظهار هؤلاء الأشخاص الراغبين بالتشبث بهذه الفتوى لتغيير الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية أنّها تجعل باب عرض أي نظام من الأنظمة مفتوحًا»[2].

فردّ الإمام على هذا الاستفتاء، كما أجاب في هذا الإطار على المخاوف الواردة في رسالة أمين مجلس صيانة الدستور بالقول:

«إنّ ما قيل إنّما هو شائع ومتداول، فتزول المزارعة والمضاربة وأمثالهما بالصلاحية المذكورة، وها أنا ذا أقول بصراحة: على فرض حصول ذلك فهو من صلاحية الدولة؛ بل الأمر أكبر من ذلك»[3].

ومعنى هذا الكلام أنّ الإسلام وضع سلسلة من الضوابط والأطر في باب المعاملات بالمعنى الأعم، ولم يأخذ بالاعتبار الحفاظ على أشكال خاصة من المعاملات نظير المزارعة والمضاربة، ولم ينهَ بصورة مطلقة عن وجود أشكال وأنواع جديدة من المعاملات، وإنّما يقبل بها إن جاءت في إطار الضوابط الإسلامية وإلا فيرفضها.

قال الإمام الخميني (قده) في خصوص عقد التأمين:

«الظاهر أن التأمين عقد مستقل، وما هو الرائج ليس صلحًا ولا هبة معوَّضة بلا شبهة، ويحتمل أن يكون ضمانًا بعوض، والأظهر أنّه

---

(1) انظر: روح الله الخميني، كتاب البيع، ج1، ص50.

(2) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج20، ص434-435.

(3) المصدر نفسه، ج20، ص452.

مستقل ليس من باب ضمان العهدة؛ بل من باب الالتزام بجبران الخسارة»[1].

وورد ما يشبه هذا في تقريرات درسه لمرحلة البحث الخارج:

«دعوى انحصار العمومات في المعاملات المتداولة في عصر الوحي تحليل خاطئ، فمثل هذه النظرة المتحجرة والتفسير الجامد لهذه الألفاظ العامة والشاملة بعيد عن الساحة المقدسة للشريعة السمحاء والسهلة. ولا أظنّ أن يخطر على بال أحد عارف بلغة العرف وفارغ من الوساوس أنّ الآية الشريفة: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ النازلة في مقام التشريع الثابت إلى يوم القيامة محدودة في دائرة العقود والمعاملات المتداولة في ذلك الزمان فقط. ويترتب على هذا النحو من الجمود الابتعاد عن نهج الفقه؛ بل عن فهم أصل الدين، ولا بدّ من أن نستعيذ بالله من ذلك. ولا غرو أنّ مثل هذا الجمود يشبه جمود الحنابلة بالنسبة إلى كثير من ظواهر الدين»[2].

وبمقتضى هذه الرؤية، يبدو أنّ الإمام يذهب إلى اعتبار بعض الأمور الأخرى أيضًا عقدًا ومعاملة مستقلة[3].

---

(1) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص579. قال أحد تلامذة الإمام في تقرير درسه: «التأمين من العقود المعروفة والمتداولة، ولا يرى العقلاء تباينًا في الآثار والنتائج بينها وبين غيرها من العقود. ولهذا السبب، فإنّ العمومات الدالة على لزوم الوفاء بالعقود والشروط، من قبيل الآية الشريفة: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾، وحديث: «**المؤمنون عند شروطهم**» وسائر العمومات المرتبطة بالتعهدات والضمانات، شاملة لعقد التأمين، والشارع المقدس أمضى تلك العمومات (انظر: «**بيمه**»، مجلة: فقه أهل البيت (ع)، العدد 1، ص26؛ عباس ظهيري، **معتمد تحرير الوسيلة**، ج1، ص127 فصاعدًا).

(2) «**بيمه**»، مجلة: فقه أهل البيت (ع)، العدد 1، ص26_27.

(3) فعلى سبيل المثال، قال حول الخرص [التخمين] في استيفاء زكاة الغلات: «هو معاملة عقلائية برأسها» (روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص311، مسألة 14). وقال مثل هذا الكلام بشأن الخرص بين المالك والزارع في المزارعة (انظر: المصدر نفسه، ج1، ص608، مسألة 16).

ب- الأصل الصحة في المعاملات

إنّ الفقهاء الذين ينظرون إلى المعاملات نظرة تعبدية يجرون فيها ما يجرونه في باب العبادات؛ ولذا ذهبوا إلى القول إنّ الأصل في المعاملات -كما في العبادات- هو الفساد. وعلى سبيل المثال، قال المرحوم المراغي في هذا المجال:

«الأصل في المعاملات -كالعبادات- الفساد، بمعنى عدم ترتب الأثر شرعًا؛ لأن ترتبه عليه أمر توقيفي يحتاج إلى ثبوته من الشرع، فما لم يثبت فالأصل عدمه»[1].

بيد أنّ الإمام الخميني (قده) الذي ينظر إلى المعاملات من زاوية عقلائية يرى أنّ الأصل فيها هو الصحة، فأشار إلى هذا الأمر في مطاوي بحوثه الفقهية، قائلًا على سبيل المثال:

«إنّ عقد الفضوليّ موافق للقواعد وإن لم تشمله العمومات؛ وذلك لأنّه عقد عقلائيّ، ومع لحوق الإجازة به صحيح لازم عند العقلاء، ومتعارف في سوق المسلمين؛ لأنّ عمل الدلّالين كثيرًا ما يكون من قبيله، لا من قبيل الوكالة. وبعد كونه عقلائيًّا متداولًا لدى العقلاء، لا بدّ في الحكم بفساده من ورود ردع عنه، ومع عدمه يُحكم بصحّته ولزومه شرعًا أيضًا»[2].

فمحل الشاهد في هذا الكلام هو أنّه بمقتضى المبنى العقلائي الذي يعتمده في المعاملات، خلافًا للفقهاء الرافضين لهذه الرؤية، اعتبر الصحة هي الأصل والقاعدة الأولية في باب المعاملات من الناحية الكبروية، وقال

---

(1) عبد الفتاح مراغي، **العناوين**، ج2، ص6.

(2) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص133.

إنّ الفساد بحاجة إلى دليل، وإن طرح بعد ذلك إشكالًا صغرويًا من الناحية الصغروية[1].

ج- ألفاظ المعاملات غير توقيفية

هل الألفاظ المستعملة في إنشاء المعاملات توقيفية، فلا تتحقق المعاملة الشرعية إلا بهذه الألفاظ؟ ذهب بعض الفقهاء إلى تبنّي هذا الرأي لتصوره أنّ المعاملات شرعية[2]، بيد أنّ الإمام الذي كان يرى المعاملات عقلائية من حيث الماهية والشروط، كان له رأي آخر في الموضوع وهو يقول في هذا المجال:

«موضوع الحكم في باب المعاملات، بيعًا كانت أو غيره لدى العقلاء، وبحسب الإطلاقات والعمومات، هو المعاملات المسبّبيّة، وما كان بالحمل الشائع عقدًا، وتجارةً، وبيعًا، وصلحًا، وإجارةً، وغيرها. وهذا المعنى المسبّبي بالحمل الشائع تارةً ينشأ بالهيئة المأخوذة فيها موادّ تصدق عليها عناوين المعاملات بالحمل الأوّلي، نظير «بعت» و «آجرت» و «صالحت». وأُخرى ينشأ ما هو بالحمل الشائع أحدها بغير ما ذكر، كإيقاع البيع بلفظ «ملّكت» والإجارة بلفظ «سلّطت» وهكذا. وثالثةً ينشأ بالكنايات والمجازات، أو بالأفعال والكتابات

---

(1) الإشكال الصغروي للإمام هو أنّ عدم الردع إنّما يثبت في حال كون المعاملة في مرأى ومنظر من المعصوم، وإثبات تعارف معاملة الفضولي في عصر المعصوم مشكل (انظر: المصدر نفسه، ص133). وورد في كتاب «سؤال وجواب»: «يمكن أن يقال بصحة كل معاملة عقلائية متداولة بينهم إلا ما منعه الشارع». (محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، **سؤال وجواب**، ص192).

(2) انظر: محمد الحلي (فخر المحققين)، **إيضاح الفوائد في شرح القواعد**، ج3، ص12 و 126؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، ج7، ص88؛ ج8، ص91؛ علي بن الحسين الكركي (المحقق الثاني)، **جامع المقاصد**، ج7، ص83؛ ج12، ص192؛ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، ج22، ص549؛ ج23، ص159؛ ج24، ص316؛ ج25، ص173.

أحيانًا، إلى غير ذلك. ولا ينبغي الإشكال في أنّ موضوع وجوب الوفاء لدى العقلاء، وفي قوله تعالى: ﴿ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ ﴾ هو المعنى المسبّبي؛ أي المعاقدة الواقعيّة والنقل الواقعي وبالحمل الشائع، وهو تمام الموضوع للأحكام لدى العرف والعقلاء، من غير نظر إلى آلات إنشائه وإيجاده»[1].

وعلى هذا وبمقتضى هذه الرؤية العقلائية فقد ذهب إلى أنّ دعوى القائلين بلزوم أخذ العناوين الخاصة الواردة في الأدلة الشرعية للمعاملات، نظير لفظ «البيع» و «الصلح»، غير وجيهة بل في غاية السقوط. وخلص إلى صحّة إيقاع البيع بالكنايات، والمجازات القريبة والبعيدة، وبالألفاظ المشتركة بعد الدلالة العقلائيّة، وأنّ آلات الإيقاع لا دخالة لها في صحّته وصحّة سائر المعاملات[2].

وقال في موضع آخر:

«ثم إنّه كما يصحّ الإسقاط [للخيار] بلفظ صريح، يصحّ بالمجاز المقبول عرفًا، أو الكناية كذلك، كما هو الحال في مطلق العقود والإيقاعات. ويصحّ بالفعل أيضًا، بشرط كونه آلة عقلائيّة للإنشاء، كالإعطاء أو الأخذ في المعاطاة، قاصدًا بهما إيقاع المعاملة»[3].

د- عدم اشتراط العربية في الصيغة

هل يشترط في صحة المعاملة إنشاؤها باللغة العربية أم يصح ذلك بأي لغة كانت؟ ذهب أكثر الفقهاء الذين يعتبرون المعاملات شرعية أساسًا إلى اشتراط العربية في صحة العقود، ولذا قال صاحب الجواهر:

«اشتراط العربية في العقود مقتضى الأصل؛ لأنّ الآية والروايات

---

(1) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج1، ص313-314.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص323-324.

(3) المصدر نفسه، ج5، ص43.

منصرفتان إلى العقد بالعربية، وليس لدينا دليل على إجزاء العقد بغيرهما»[1].

ونفى الإمام الخميني (قده) الذي يعتمد التحليل العقلائي لماهية المعاملات احتمال اشتراط العربية في صحة العقود، فقال:

«احتمال اعتبار العربيّة ساقط؛ بل احتمال اعتبار كون عقد كلّ ملّة بلسانهم الخاصّ بهم أقرب، سيّما مع القول إنّ الأدلّة منصرفة إلى المعهود من العقود؛ ضرورة أنّ العقود المتعارفة في كلّ ملة هي ما أُنشئت بلسانهم، وإن كان الاحتمال المذكور أيضًا مدفوعًا بالإطلاقات والعمومات (ولا بدّ من القول: إنّه يصح كل عقد بأي لغة دالة على المقصود لدى العقلاء؛ فلا العربية مطلقًا شرط ولا باقي اللغات عند أهلها)»[2].

هـ- التفسير غير التعبدي للروايات

من النتائج الأخرى المترتبة على النظرة العقلائية الشديدة التي اعتمدها الإمام تجاه المعاملات، أنّه سعى إلى تفسير الآيات والروايات في هذا المضمار تفسيرًا عقلائيًا وغير تعبدي، محاولًا الاستدلال بقرائن وشواهد مختلفة لإثبات الجانب العقلائي. فعلى سبيل المثال، قال في تحليل الروايات الموهمة للتخلص من الربا:

«الظاهر من الروايات عدم إعمال التعبّد؛ بل الإرجاع إلى القواعد؛ فإنّ أهل المدينة لم يتعبّدوا بقول أبي جعفر (ع)، وكان ذلك العمل

---

(1) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج22، ص250؛ وانظر أيضًا: المقداد السيوري، **التنقيح الرائع**، ج2، ص184؛ علي بن الحسين الكركي (المحقق الثاني)، **جامع المقاصد**، ج2، ص59؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج3، ص225؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **تمهيد القواعد**، ص88، قاعدة رقم 20.

(2) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج1، ص324.

فرارًا في نظرهم من الربا، لكن كان الفرار غير جائز ومستبعدًا عندهم، فقالوا: هذا فرار. فأجاب (ع): «نعمَ الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال». فكون ذلك فرارًا من عنوان إلى عنوان، كان متسالمًا بينهم؛ لكنّ الإشكال عليه أنّ الفرار لا يجوز، فأجاب (ع) بما حاصله: أنّ المحرّم هو الزيادة في مقابلة الذهب بالذهب أو الفضّة بالفضّة، ومقابلة المجموع بالمجموع خارجة عن العنوان المحرّم، وداخلة في المحلّل»[1].

وفي بحث القرعة، وخلافًا لكثير من الفقهاء الذين عدّوا القرعة أمرًا تعبديًّا ذاهبين إلى سعة دائرة اعتبارها[2]، طرح تفسيرًا عقلائيًّا لها، وأكد أنّ دائرة الاعتماد عليها محدودة بالموارد التي يعمل بها العقلاء فقط، قائلًا:

«لا شك في وجود القرعة بين العقلاء واعتبارها عندهم، واستقرار بنائهم عليها بما هم عقلاء، وإن لم يكونوا منتحلين بدين ومذهب في موارد المنازعة والاختصام في مال أو حق، ولم يكن لهم طريق إلى الإصلاح ورفع المخاصمة بينهم، فإنّهم يُقرِعون في هذه الموارد. ومورد الآيتين هو مورد بناء العقلاء عليها فيه، لا لأجل كشفها عن الواقع كما في الأمارات؛ بل لمجرد الإصلاح ورفع التنازع والاختصام بينهم. والقرعات المتداولة بين الناس في زماننا هذا أيضًا من أقسام القرعة، مع أنّه ليس في كثير من مواردها واقع معين عند الله تعالى مجهول عندنا، كما في تقسيم الأموال لتعيين سهم كل واحد من الشركاء فيها، وكان بناؤهم عليها من سابق الزمان وقديم الأيام... وبالجملة: لا ريب أنّ لها عند العقلاء مصبًّا خاصًّا، هو باب تزاحم الحقوق عند التنازع والتخاصم والاختلاف، سواء كان ثمة واقع

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص539.

(2) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، **الخلاف**، ج2، ص638؛ محمد بن الحسن الطوسي، **النهاية**، ج2، ص77؛ محمد بن إدريس الحلي، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، ج2، ص173؛ محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، ج2، ص638.

معلوم عند الله تعالى مجهول عندهم أم لا. وأما في غير ذلك فليس لهم بناء عليها»[1].

و - الاستفادة من العناصر العقلانية والعقلائية في استنباط أحكام المعاملات

من النتائج المهمة المترتبة على النظرة العقلائية الشديدة إلى المعاملات، أنّه يمكن الاستفادة من «حكمة الحكم» -لا أقل باعتبارها إحدى القرائن- في استنباط أحكام المعاملات.

وعلى هذا فمن ينظر من الفقهاء إلى أحكام باب المعاملات -كما في أحكام باب العبادات- نظرةً تعبديةً، يتجنّب الاستفادة من عناصر مثل الاعتبار والتحليل العقلاني والعقلائي وحكمة الحكم في استنباط أحكام باب المعاملات؛ في حين أنّ الفقهاء الذين تعاملوا مع هذه الأحكام من الزاوية الدنيوية، عمدوا إلى الاستفادة من تلك العناصر في استنباطاتهم.

وكان الإمام الخميني (قده) واحدًا من الفقهاء الذين استفادوا من العناصر العقلانية والعقلائية كثيرًا في باب المعاملات. فعلى سبيل المثال، خيار المجلس وخيار الحيوان من الأمور المسلمة في الفقه، لكنّ السؤال المطروح في هذا المجال هو: إن كان المثمن (مقابل الثمن وهي البضاعة التي تمّ شراؤها) عبارة عن حيوان، فهل يثبت الخياران معًا أم يثبت أحدهما فقط؟

ذهب بعض الفقهاء إلى ثبوت كلا الخيارين بمقتضى الروايات التي ثبتا بموجبها[2]، لكنّ الإمام قال: الظاهر أنّ خيار المجلس لغير من يكون له خيار الحيوان. واستند في هذا المجال على الاعتبار فضلًا عن ظاهر بعض الروايات، فقال:

---

(1) روح الله الخميني، **تنقيح الأصول**، ج4، ص435-436.

(2) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج23، ص28.

«والمناسب للاعتبار أيضًا ذلك؛ فإنّ المظنون أنّ حكمة الجعل في خيار المجلس هو النظرة لهما؛ للتروّي وتشخيص المصلحة، وفي الحيوان أيضًا كذلك، لكن لمّا كانت الحيوانات مختلفة من حيث الخلق والجهات الباطنيّة، جعل للمشتري الخيار إلى ثلاثة أيّام للتروّي، فلا يكون خيار الحيوان للمشتري إلّا الخيار الذي لسائر المتعاملين، وإن كان امتداده إلى ثلاثة أيّام»[1].

ز- تقدم مراجعة الأدلة العقلائية على مراجعة النصوص الدينية

يرى أكثر فقهاء الإمامية أنّ الكتاب والسنة من أهم مصادر استنباط الأحكام، وأنّهما مقدمان على سائر المصادر الأخرى (العقل وسيرة العقلاء والإجماع)[2]، ومن هنا، نرى الفقهاء في سيرتهم الاستنباطية يرجعون إلى الكتاب أولًا ومن ثم إلى السنة، ونادرًا ما تلاحَظ مخالفتهم لهذا المنهج المتداول؛ بل يتعرض من يتخطى هذه السيرة إلى سهام النقد الموجهة من الفقهاء الآخرين[3].

غير أنّ الفقهاء الذين يعتمدون على النظرة العقلائية يستندون في مباحث المعاملات بالمعنى الأعم على الأدلة العقلية والعقلائية أولًا للوقوف على مقتضى هذه الأدلة، وفي المرتبة التالية يرجعون إلى الأدلة النقلية.

---

(1) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج4، ص138.

(2) لمزيد من المعلومات، انظر: **پيش درآمدى بر مكتب شناسى فقهى**، ص26 فصاعدًا.

(3) فعلى سبيل المثال، قال صاحب الحدائق منتقدًا من خالف هذا النهج: «الأحكام الشرعية توقيفية، تدور مدار الأدلة الشرعية وجودًا وعدمًا، وإن اشتهر بينهم -رضوان الله عليهم- تقدم الأدلة العقلية على الأدلة النقلية، حتى إنّهم في الكتب الاستدلالية تراهم في جملة الأحكام إنّما يبدأون بالأدلة العقلية، ثم يردفونها بالأدلة النقلية، وهو غلط محض، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في جملة من زبرنا» (يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، ج25، ص387).

وبعد هذه المقدمة، يمكن القول: لما كان الإمام الخميني (قده) من القائلين بالنظرة العقلائية في المعاملات، فإنّه دأب في الأبحاث التي يرى أنّها ذات ماهية عقلائية على التمسك بالقواعد والمرتكزات العقلائية أولًا، ثم يحاول توظيف ما توصل إليه من تحليل تلك القواعد والمرتكزات لدى مراجعة الآيات والروايات، وسنشير هنا إلى جملة من الأمثلة على ذلك.

قال الإمام في بحث الخيار:

«خيار العيب عقلائي لا تعبّدي، والأخبار محمولة على ذلك»[1].

ولدى بحثه هذه المسألة: هل للمشتري فسخ العقد فقط، أم هو مخير بين الفسخ وأخذ الأرش؟ ذكر بدايةً «أنّ الخيار مع العيب في المبيع عقلائي، لا يختصّ بمحيط الشرع والمسلمين»[2]، ثم شرع بتحليل سلوك العقلاء في خيار العيب، قائلًا:

«الظاهر أنّ ما هو عقلائي هو خيار الفسخ ابتداءً، وأمّا الأرش فهو ثابت لدى العقلاء عند تعذّر الردّ، كما لو تصرّف في المبيع تصرّفًا معتدًّا به، مخرجًا له عن الصورة الأوّلية، كالقطع والخياطة»[3].

وبعد ذلك، قدم تحليلًا عقلائيًا لعلة ثبوت الأرش، مؤكدًا على أنّه مختص بصورة تغيير شكل المبيع وعدم إمكان إعادته إلى حالته الأولى، معتبرًا حكم خيار العيب مطابقًا للقواعد العقلائية. وبعدما انتهى من تحليل الارتكازات والقواعد العقلائية، بدأ ببحث الروايات، قائلًا: وما ذكرناه هو المتفاهم من روايات خيار العيب أيضًا. ثم أورد روايتين وأضاف: المتبادر من سائر الروايات التي أثبتت الأرش مشروطًا بالتصرّف هو ثبوت الأرش

---

(1) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج5، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص17.

(3) المصدر نفسه، ص18.

عند تعذّر الردّ... فإنّ المتفاهم من مثلها، ولا سيّما مع كون الحكم عقلائيًا، أنّ الثابت هو الردّ فقط ما لم يتصرّف، ومعه يثبت الأرش[1].

وكما هو واضح من خلال رأيه في هذه المسألة التي تعتبر أمرًا عقلائيًا، تمسك في البداية بالارتكازات والقواعد العقلائية، وفي المرحلة التالية استشهد بروايات الباب؛ بل عمد إلى تفسير الروايات من منطلق الارتكازات والقواعد العقلائية. وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إنّه يذهب إلى تقدم القواعد والمرتكزات العقلائية في المسائل والموضوعات العقلية الصرفة برأيه، ولا شك في أنّ بحث نماذج وأمثلة أخرى في السطور التالية يعزز هذا القول.

ح- الاعتماد على الدليل العقلائي

ومن النتائج الأخرى المترتبة على النظرة العقلائية للإمام في باب المعاملات، أنّه اعتبر الدليل العقلي من أقوى الأدلة في موارد كثيرة من أحكام المعاملات؛ بل اعتمد عليه واكتفى به فقط في موارد عدّة.

فعلى سبيل المثال، ذكر في بحث إثبات خيار الغبن الاستدلالات المختلفة للفقهاء، بدءًا بالاستدلال بالآية[2]، ومرورًا بإرجاعه إلى خيار تخلف الشرط[3]، والاستدلال بالروايات[4]، وانتهاءً بالاستدلال بحرمة الغبن[5] ثم ناقش هذه الاستدلالات، وأردف قائلًا:

«فتحصّل ممّا مرّ: أنّ ما ذكروا في الاستدلال على الخيار لا يتمّ. نعم،

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص18-19.

(2) وهي قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ (سورة النساء: الآية 29). انظر: روح الله الخميني، كتاب البيع، ج4، ص395.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص400.

(4) نظير رواية «لا ضرر» (المصدر نفسه، ص402) وروايات النهي عن تلقي الركبان (المصدر نفسه، ص413).

(5) انظر: المصدر نفسه، ص416.

يمكن أن يقال: إنّ الخيار في البيع الغبني عقلائي بعنوان خيار الغبن، وهذا أسدّ ما في الباب»[1].

كذلك اعتبر اشتراط سقوط خيار الغبن في متن العقد باعثًا على سقوط الخيار، مؤكدًا على أنّ هذا أهم الأدلة[2].

وفي مستهل بحث خيار العيب، قال: «لا إشكال في ثبوته نصًا وفتوًى»[3]، لكنّه حينما تناول البحث الفقهي ركز على الجانب العقلائي، وقال: «خيار العيب عقلائي، لا تعبّدي»[4].

وقد أكد على هذه النقطة، وهي أنّ خيار العيب أمر عقلائي، فذكرها مرارًا[5]، ثم فسّر الروايات وفقًا للارتكاز والتحليل العقلائي أيضًا[6].

كما طرح تحليلًا عقلائيًا في موضوعات أخرى، نظير أصالة الصحة[7]، أصالة السلامة[8]، قاعدة اليد[9]، قاعدة الإقرار[10]، و... وذكر في نهاية كل بحث منها تصريحًا أو تلويحًا أنّ هذه القواعد قواعد عقلائية، وإنّما وضعت بهدف تنظيم أمور المجتمع، وأهم دليل على اعتبارها هو بناء العقلاء.

ط- طرح الرواية

ذكر في بحث الأرش أنّه يُعرف بمعرفة قيمتي الصحيح والمعيب، فيؤخذ

---

(1) المصدر نفسه، ص417.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص471.

(3) المصدر نفسه، ج5، ص9.

(4) المصدر نفسه، ص15.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص17-19.

(6) انظر: المصدر نفسه، ص15 و19 و22.

(7) انظر: المصدر نفسه، ص11.

(8) انظر: المصدر نفسه، ص118؛ روح الله الخميني، **كتاب الطهارة**، ج1، ص52-53.

(9) انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج1، ص285، 292، 459؛ روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج2، ص336، 365، 414.

(10) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، **الرسائل العشر**، ص163، 167، 170.

بنسبة التفاوت بينهما، أما عند الجهل بالقيمة فيُرجع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم، ولا يعتبر فيهم التعدد ولا العدالة. وأكد أنّ الدليل على اعتبار قول أهل الخبرة في هذا المجال وعدم اعتبار التعدد والعدالة فيهم هو استقرار بناء العقلاء على ذلك في الأعصار والأمصار، ولم يدل دليل على الردع[1].

وحيث إنّه بنى على السيرة العقلائية، حاول ردّ دلالة رواية مسعدة بن صدقة الموهمة لاعتبار العلم أو البيّنة فقط؛ ذلك أنّها غير منسجمة مع بناء العقلاء، فقال في هذا المجال:

«والإنصاف أنّ رفع اليد عن بناء العقلاء المحكم بمثل تلك الرواية خروج عن السداد»[2].

---

(1) انظر: روح الله الخميني، كتاب البيع، ج5، ص210ـ211.

(2) المصدر نفسه، ص213.

النتيجة النهائية

انتهى هذا البحث الذي ضمّ في طيّاته تسعة فصول بفضل الله تعالى ولطفه، ومن المناسب هنا استذكار الأسئلة المهة والأساسية للبحث، ومراجعة أهم المفاصل والردود على تلك الأسئلة من زاوية أخرى.

ومن هنا، سنحاول تسليط الضوء -ولو إجمالًا- على أجوبة الأسئلة الآتية:

1-هل يمكن اعتبار الإمام فقيهًا صاحب مدرسة في علم الفقه؟

2-ما هي أهم العناصر والمقومات الرئيسة لمدرسة الإمام الفقهية؟

3-إلى أي حد كانت العناصر المكوّنة لمدرسة الإمام الفقهية ثابتة، وإلى أي مقدار طالها التغيير؟

المحور الأول: المدرسة الفقهية للإمام

لا شك في أنّ الرؤية الفقهية للإمام ذات خصائص عدّة ميّزتها عن سواها، وقد تجلت في المباني المؤلفة لفكره الفقهي وفي العناصر التي يبتني عليها، وكل واحدة من هذه الخصائص يمكن أن تشكل مدرسة فقهية مستقلة؛ لأنّها تستند إلى فقه استدلالي متميز.

كما إنّها تستلزم فتاوى فقهية مختلفة، سنشير هنا إلى بعض الأمثلة عليها.

فمثلًا، نظرته الحكومية إلى الفقه أفضت إلى نتائج عدّة في فقهه الاستدلالي المكتوب، وقد مضت الإشارة إلى ذلك بالتفصيل[1].

وفضلًا عن ذلك، إذا جرى الاهتمام بالمباني والأسس لهذه النظرة واللوازم المترتبة عليها، واستفيد منها في الاجتهاد، سنشهد تحولًا عظيمًا في الفقه؛ فاستعمال هذه النظرة في الفقه وجعلها معيارًا للاستنباط سيؤدي إلى دخول الفقه إلى جميع مجالات الحقوق، وبالتالي تتسع دائرة الفقه بصورة طبيعية؛ بل تصبح دائرة الفقه أوسع من دائرة الحقوق أيضًا.

ومن الناحية الكيفية أيضًا يمكن إيجاد ضروب مختلفة من التغيير في الآراء والاستنباطات الفقهية، كما أشير إلى ذلك في مطاوي البحث.

المحور الثاني: المقومات الأساسية لمدرسة الإمام الفقهية

نحن نرى أنّ المدرسة الفقهية للإمام تقوم على أساس ستة عناصر رئيسة، هي:

1ـ طبيعة نظرة الإمام إلى الدين والفقه

على الرغم من أنّ للعبادات والمناسك دورًا كبيرًا في الدين، وأنّها ذات تأثير واسع في التكامل الفردي للإنسان، بحسب رؤية الإمام، لكنّ الدين ليس عبارة عن مجموعة من المناسك والشعائر والآداب فقط، وإنّما هو عبارة عن منظومة مترابطة من التعاليم العقدية والأخلاقية والفقهية ـ الحقوقية، تتكفل بالهداية والتكامل الاجتماعي للإنسان، فضلًا عن الهداية والتكامل الفردي، كما تعتني بالمجالات المختلفة لوجود الإنسان، وتقدم برنامجًا واستراتيجيةً معينة للأبعاد والأدوار المختلفة لحياة الإنسان.

ولا يهتم الدين الإسلامي بالبعد المعنوي أو المادي، أو الظاهري أو الباطني، أو الفردي أو الاجتماعي، فقط للإنسان[2]، وإنّما يصبّ اهتمامه

---

(1) راجع الفصل السادس من هذا الكتاب.

(2) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص402ـ403.

على جميع أبعاد وجود الإنسان؛ كما إنّه لا يعتني بحياته الدنيوية أو الأخروية فقط؛ بل يبدي عنايته بهما معًا. ومن هنا، قال الإمام:

«لو لاحظتم الإسلام لوجدتم أنّ لديه خططًا وقوانين مناسبةً لأبعاد الإنسانيّة المختلفة»[1].

وقال في موضع آخر:

«الإسلام هو كلّ شيء، فلقد جاء الإسلام لتهذيب الإنسان وإصلاحه؛ لأنّ الإنسان هو كلّ شيء، فهو العالم بأسره»[2].

إنّ الإسلام لا ينظر إلى التكامل الفردي-الاجتماعي، والظاهري-الباطني، والمادي-المعنوي، للإنسان فقط؛ بل فضلًا عن ذلك يضع في دائرة اهتماماته تكامل المجتمع أيضًا؛ ومن هذا المنطلق اهتم الإسلام كثيرًا بالحكومة الصالحة، وليس ذلك إلا لأجل أنّ أغلب الناس لا يجد فرصة النمو والتكامل إلا في ظل الظروف التي توفرها تلك الحكومة[3]. وعليه، فالحكومة الصالحة إنّما تحظى بأهمية كبرى من حيث كونها أبرز الممهدين وأكثرهم تأثيرًا في تربية المجتمع الإنساني ونموه[4].

وأفضل حكومة بنظر الإسلام هي الحكومة التي يتولى زمام أمورها

---

(1) المصدر نفسه، ج6، ص41.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص530.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج20، ص114-115.

(4) قال الإمام: «... تشتمل الأحكام الشرعية على قوانين متنوعة تشكل بمجموعها نظامًا اجتماعيًا عامًّا، حيث يتوفر في هذا النظام القانوني كل ما يحتاجه البشر، ابتداءً بطريقة المعاشرة مع الجيران والأولاد والعشيرة والأرحام وأهل المنطقة والأمور الخاصة والحياة الزوجية، ومرورًا بالقوانين المتعلقة بالحرب والسلم والعلاقات مع سائر الشعوب والأمم، كالقوانين الجنائية وقوانين التجارة والصناعة والزراعة... ويتضح من ذلك مدى اهتمام الإسلام بالحكومة والعلاقات السياسية والاقتصادية في المجتمع؛ ليكون كل شيء في خدمة تربية الإنسان المهذب والفاضل» (روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص29).

الإمام المعصوم، وفي حال غيبته يؤول أمر الحكومة إلى عالم دين تقي[1]، ولهذا السبب تحظى الحكومة والإمامة والولاية في الإسلام بدور عظيم ومصيري: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[2]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[3].

ذلك أنّ الدين ليس مجرد الاعتقاد والأخلاق والفقه، وبكلمة واحدة: ليس مجموعة من التعاليم المختلفة فقط، وإنّما هو مدرسة فيها الإمام والقائد الذي يمثل القرآن الناطق مقابل القرآن الصامت[4] وهنا يتجلى دور الإمام والوالي أكثر من غيره: **«الإمام أسّ الإسلام النامي»**[5]، **«ولم ينادَ بشيءٍ كما نودي بالولاية»**[6].

وفي ضوء هذه الرؤية تتبلور مقولة: **«الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها؛ بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأمور آليّة لإجرائها وبسط العدالة [الاجتماعية]»**[7]، ويصبح

---

(1) قال الإمام: «لا يطلق الفقيه على العالم بقوانين المرافعات والمحاكمات في الإسلام فقط؛ بل على العالم بالعقائد والقوانين والأنظمة والأخلاق، أي العالم بكل ما للكلمة من معنى» (المصدر نفسه، ص78).

(2) سورة المائدة: الآية 3.

(3) سورة المائدة: الآية 67. قال الإمام: «إن لم يعيّن النبي الأكرم (ص) خليفة من بعده فكأنّما لم يبلّغ الرسالة ﴿فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾. فضرورة إقامة الأحكام وضرورة السلطة التنفيذية وأهميتها في تحقق الرسالة وإيجاد نظام عادل يضمن السعادة للبشر جعل تعيين الخليفة مرادفًا لإتمام الرسالة» (المصدر نفسه، ص21).

(4) إشارة إلى قول أمير المؤمنين (ع) حينما رفع معاوية وجنده القرآن الكريم على رؤوس الرماح: **«أنا كلام الله الناطق، وهذا كلام الله الصامت»** (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج30، ص546).

(5) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص200؛ محمد الريشهري، **ميزان الحكمة**، ج1، ص160.

(6) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص18؛ محمد الريشهري، **ميزان الحكمة**، ج1، ص160.

(7) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص633.

تشكيل الحكومة الإسلامية في جميع الأعصار -ومنها عصر الغيبة- أمرًا ضروريًا[1]، وهي الحكومة التي تمثل الفلسفة العملية للفقه برمّته في جميع زوايا الحياة البشرية، وتعكس الجانب العملي للفقه في التعاطي مع المشاكل الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية كافة[2].

ووفقًا لهذه الرؤية وهذا التحليل، لم يعد علم الفقه مجرد علم ذي أهداف وتوجهات أخروية؛ بل يشتمل على توجهات دنيوية أيضًا، وهدفه الرئيس هو تطبيق مبادئه الأساسية في أعمال الفرد والمجتمع، وتوفير الحلول المناسبة لمشاكل الحياة في هذا العالم أيضًا. ومن هنا، فعلم الفقه بنظر الإمام علم ذو بعدين، فله أهداف وتوجهات دنيوية وأهداف وتوجهات أخروية في الوقت ذاته، وبحسب تعبير الإمام: «... علم الفقه الذي هو قانون المعاش والمعاد»[3]. وعليه، فالفقه قانون لإدارة شؤون الحياة في عالم الدنيا، بحيث يمكن تنظيم الحياة في هذا العالم وإدارتها بالشكل المطلوب اعتمادًا على القوانين المستقاة من الفقه[4].

2-موقع الفقه في الدين

إنّ الإسلام دين دنيوي وأخروي، فردي واجتماعي، مادي ومعنوي، ظاهري وباطني؛ ولذا أخذ جميع أبعاد حياة الإنسان ومراحلها المختلفة بالاعتبار. ومن هذا المنطلق، لا شيء من أبعاد حياة الإنسان ومراحلها فاقد للأهمية في الإسلام؛ بل جميعها تحظى باهتمام بالغ. وعلى هذا الأساس، كما إنّ الحياة المعنوية والباطنية للإنسان ذات أهمية كبيرة في الإسلام،

---

(1) قال الإمام: «ما كان لازمًا في عصر الرسول الأكرم (ص) وزمن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، أي الحكومة والجهاز التنفيذي والإداري، إنّما هو بضرورة الشرع والعقل، وهو لازم في عصرنا أيضًا» (روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص27).

(2) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص289.

(3) روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص12.

(4) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص217-218.

كذلك حياته الظاهرية والمادية. وكما إنّ مرحلة الحياة الأخروية للإنسان ذات أهمية كبيرة، تحظى حياته في هذا العالم بالأهمية الكبيرة أيضًا. وبقدر ما يحظى التكامل الفردي للإنسان بالاهتمام، كذلك تكامله الاجتماعي يقع على قدر كبير من الأهمية أيضًا.

وفي ضوء ما تقدم، فإنّ علم الفقه من حيث كونه علمًا قد تغذى من مصدر الوحي (الكتاب والسنّة)، واستُلهم من التعاليم المأثورة من أولياء الدين، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فهو يغطي أغلب مراحل وأبعاد حياة الإنسان، من الحياة الدنيوية والأخروية، إلى الظاهرية والباطنية، والفردية والاجتماعية، والمادية والمعنوية؛ فهو علم شريف وذو قيمة كبرى؛ لأنّ لكل من أبعاد الحياة الإنسانية وأدوارها قيمة كبيرة. مضافًا إلى أنّ أولياء الدين تحدثوا عن أهمية علم الفقه وشرفه[1].

وكان الإمام يرى أنّ علم الفقه يحتلّ موقعًا متميزًا ورفيعًا في الدين، معتبرًا أنّه يشكل قانون المعاش والمعاد، وطريق الوصول إلى قرب الربّ[2]، ويعدّه من أجلّ العلوم الإسلامية وأرفعها[3]، ويوصي الحوزة العلمية بالعناية بالفقه أكثر من أي علم آخر[4].

وفي سيرة حياته العملية أيضًا، أولى علم الفقه اهتمامًا بالغًا، فأمضى أكثر من سبعة عقود من عمره الشريف البالغ تسعين عامًا بالبحث في علم الفقه

---

(1) قال الراوي للإمام الصادق (ع): إنّ لي ابنًا قد أحب أن يسألك عن حلال وحرام ولا يسألك عما لا يعنيه. قال: فقال لي: «**هل يسأل الناس عن شيء أفضل من الحلال والحرام؟**» (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص32). وقال الإمام في حديث آخر: «**حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب أو فضة**» (أحمد البرقي، **المحاسن**، ج1، ص228، ح166).

(2) انظر: روح الله الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، ص12.

(3) انظر: روح الله الخميني، **شرح دعاء السحر**، ص62.

(4) انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج13، ص12ـ14؛ ج17، ص325.

وعلومه التمهيدية؛ بل كان تدريسه وبحثه في هذا الاختصاص العلمي أكثر من سائر الاختصاصات الأخرى[1].

بناءً على ذلك، إن لم يمكن القول: إنّ منزلة علم الفقه مقارنةً بغيره من وجهة نظر الإمام أسمى من جميع العلوم الدينية الأخرى، لا ينبغي الشك في أنّه كان يرى علم الفقه بقطع النظر عن العلوم الأخرى في موقع متقدم من الدين.

علاوةً على ذلك، تحظى الولاية والحكومة في الإسلام بأهمية كبرى بنظر الإمام، حتى أنّه اعتبر الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها[2]؛ ذلك أنّ الأحكام الفقهية تشكل قوانين الحكومة، ومن الطبيعي أن يكون للأحكام الفقهية أهمية بقدر أهمية الحكومة نفسها.

3-النظرة الاجتماعية إلى الفقه

تتميز المدرسة الفقهية للإمام بخصائص عدّة، لكنّ أبرزها وأكثرها ابتكارًا وإبداعًا برأينا هو نظرته الاجتماعية إلى الفقه[3].

وإنّما قلنا: أكثر إبداعًا؛ لأنّنا لم نعثر على فقيه من فقهاء الإمامية طرح مثل هذه النظرة الاجتماعية إلى الفقه وتعاليم الإسلام بهذه الصراحة، ولم يقل: **«الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام»**[4].

---

(1) فذكر أنّه درس علم الفقه والعلوم المتصلة به أكثر من سائر الاختصاصات الأخرى (انظر: المصدر نفسه، ج8، ص321).

(2) انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص633. وفي موضع آخر اعتبر الإمام الحكومة الفلسفة العملية للفقه (انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج21، ص289).

(3) يرى أحد الباحثين أنّ «دور الزمان والمكان في الاجتهاد، وصلاحيات الحكومة، وتجنب الجمود في فهم الأخبار والروايات» هي الأمور الثلاثة التي طرحها الإمام لتطبيق الفقه على متغيرات الحياة في الأعوام العشرة من تجربته العملية (انظر: **«نگاهى تاريخى به مسأله فقه و زمان»**، مجلة: آينه پژوهش، العدد 36، ص13).

(4) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص633.

وقلنا: أبرز الخصائص؛ لأنّ أكثر النقاط البارزة الأخرى؛ بل السمات الأخرى لفكره الفقهي، من قبيل «صلاحيات الحكومة الإسلامية» و «المصلحة» و «دور الزمان والمكان في الاجتهاد»، جميعها إما منبثقة من رؤيته الاجتماعية إلى الفقه وإما لها ارتباط وثيق بها. ومن هنا، يمكن القول بضرس قاطع: إنّ «النظرة الاجتماعية للفقه» من أبرز خصائص فقه الإمام وأكثرها ابتكارًا وإبداعًا.

وفي المقابل، فإنّ نظرة أغلب الفقهاء هي نظرة فردية إلى الفقه. وفي النظرة الفردية للفقه يعتبر «فعل المكلف» موضوعًا لعلم الفقه، ويجري العمل على استنباط الوظائف المختلفة للمكلف من داخل النصوص الدينية؛ لكنّ النظرة الاجتماعية للفقه ترفع مستوى التوقعات إلى أبعد من استنباط الوظائف الفردية المختلفة، وتسعى إلى استنباط المتطلبات القانونية للنظام الاجتماعي والحكومي من صلب المصادر الفقهية من أجل إدارة المجتمع؛ لتحقيق السعادة والتكامل لجميع أفراد المجتمع وللمجتمع الإسلامي نفسه أيضًا؛ فهذه هي الرسالة التي رسمها الإمام للفقه.

ولهذا نجد الإمام في موارد كثيرة يضع المجتمع والمؤسسة التي تديره أي الحكومة ضمن دائرة اهتماماته. فمن جهة، يبين أنّ رسالة الحكومة الإسلامية ووظيفتها هي إقامة الأحكام الفقهية. ومن جهة ثانية، يعتبر الفقه مؤمّنًا للقوانين التي تحتاجها الحكومة في مقام إدارة المجتمع. وقد بيّن كلا البعدين في خطاب شامل موجّه للحوزة العلمية وعلماء الدين، فقال:

«الدولة في نظر المجتهد الحقيقي فلسفة عملية للفقه برمّته في جميع زوايا الحياة البشرية، كما إنّها تبيّن الجانب العملي للفقه في التعاطي مع جميع المشاكل والمعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. إنّ الفقه يمثل النظرية الواقعية والكاملة لإدارة حياة الإنسان من المهد إلى اللحد. والهدف الأساس هو كيف نطبق المبادئ

الأساسية للفقه في عمل الفرد والمجتمع ونتمكن من وضع الحلول المناسبة للمشاكل»[1].

ويترتب على هذه النظرة وهذا التحليل نتائج كثيرة، نشير هنا إلى أهمها ونبين الفارق بينها وبين النظرة غير الاجتماعية:

أ- تقدم الأحكام الولائية لولي الأمر على الأحكام الشرعية الفرعية عند التزاحم

في النظرة غير اللاجتماعية، لا يحقّ لولي الأمر إصدار الأحكام الولائية إلا في إطار الأحكام الشرعية الفرعية، بينما يُنظر إلى الأحكام الشرعية الفرعية في النظرة الاجتماعية على أنّها قوانين حكومية وُضعت وشُرّعت جميعًا من أجل «مصلحة المجتمع»، ومن الطبيعي أنّه في حال التزاحم بين الأحكام الشرعية الفرعية يُقدّم الحكم الشرعي الأهم -الأصلح بحال المجتمع -، كما يُقدم الحكم الولائي عند وقوع التزاحم بين الحكم الشرعي الفرعي والحكم الولائي المذكور بسبب أهمية ملاك الأخير. ولذا نرى الإمام يقول في بيان «حدود صلاحيات الحكومة الإسلامية»:

«إنّ الحكومة التي تعدّ فرعًا من الولاية المطلقة لرسول الله (ص) إنّما هي من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصيام والحج»[2].

ب- الحاجة إلى قواعد أصولية واستنباطية جديدة

لما كانت النظرة الفردية إلى الفقه هي النظرة الغالبة، فإنّ أكثر قواعد أصول الفقه الموجودة صيغت لاستنباط الحقوق والتكاليف الفردية، ونادرًا ما تلاحَظ قواعد موضوعة لاستنباط الحقوق والتكاليف بالنسبة

---

(1) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج21، ص289.

(2) المصدر نفسه، ج20، ص452.

إلى المجتمع والحكومة؛ وعليه فإنّ استنباط مثل هذه الحقوق والتكاليف يتطلب وجود قواعد استنباطية واجتهادية أخرى، والظاهر أنّه لأجل ذلك قال الإمام: «**إنّ الاجتهاد المصطلح غير كافٍ لإدارة المجتمع**»[1]، ولا أقل أنّ هذا هو أحد الأسباب؛ ولذا أكد في بعض أبحاثه في الفقه الاستدلالي على عدم اعتبار قواعد أصول الفقه الموجودة في مقام الاجتهاد في دائرة الأحكام الاجتماعية والولائية[2].

ج- انتظام الأحكام في نسق واحد

من الأسئلة المهمة المطروحة في العصر الحالي: هل يشتمل الإسلام على مجموعة من الأحكام التي يرمي كل واحد منها إلى تحقيق هدف خاص، أم أنّ الأحكام الإسلامية عبارة عن مجموعة من الأحكام المتماسكة التي لا تنفصل عن بعضها؛ بل هي منظومة من التعاليم والأحكام الموجودة ضمن شبكة مترابطة ومنسجمة لتحقيق أهداف معينة؟

من النتائج الواضحة المترتبة على النظرة الاجتماعية إلى الفقه هي أنّه ينبغي النظر إليه باعتباره منظومة متكاملة من التعاليم والأحكام المترابطة التي صيغت في سياق نظام حكومي يهدف إلى تحقيق أهداف معينة.

ولهذا السبب، نرى هذه النظرة إلى الفقه موجودة في كثير من تأليفات الإمام وآثاره، منها على سبيل المثال قوله:

«تشتمل الأحكام الشرعية على قوانين متنوعة تشكل بمجموعها نظامًا اجتماعيًّا عامًّا»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج21، ص292.

(2) انظر: روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج1، ص228.

(3) روح الله الخميني، **ولايت فقيه**، ص29. وقد أشار إلى هذا الأمر في مواطن أخرى أيضًا. (انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص617-620)؛ روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج5، ص389 و 436؛ ج9، ص309؛ ج20، ص340.

د ـ فاعلية الفقه

ينصبّ اهتمام الفقيه في النظرة غير الاجتماعية بالدرجة الأساس على إيجاد الطريق المناسب لإثبات حجية استنباطاته، ولا علاقة له بفاعلية الأحكام ومعالجتها للمشاكل نفيًا وإثباتًا، بينما تركز النظرة الاجتماعية على مدى الفاعلية وإيجاد حلول للمشاكل. فإنّ كان الفقه هو القانون لإدارة المجتمع، فلا ينبغي أن يكون سببًا لإثارة المشاكل؛ بل يجب أن يؤدي تطبيقه في المجتمع إلى تقليل نسبة المشاكل وإيصاها إلى الحد الأدنى على المدى البعيد حتى تتّجه بمرور الزمن صوب التصفير؛ ولذا أبدى الإمام عناية خاصة بهذه القضية، وقال على سبيل المثال:

«الحكومة تبيّن الجانب العملي للفقه في التعاطي مع جميع المشاكل والمعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. إنّ الفقه يمثل النظرية الواقعية والكاملة لإدارة الإنسان من المهد إلى اللحد. والهدف الأساس هو كيف نطبق المبادئ الأساسية للفقه في عمل الفرد والمجتمع ونتمكن من وضع الحلول المناسبة للمشاكل... إنّ جميع مؤامرات الأعداء ضدنا... إنّما تهدف إلى منعنا من أن نقول: الإسلام يلبّي كل متطلبات المجتمع»[1].

ولكن ثمّة أمران مهمان حول هذه الفاعلية؛ الأول: كيف يمكن تأمين هذه الفاعلية؟ والثاني: بأي معيار يمكن القول: إنّ حكمًا ما أو قانونًا ما غير فاعل، وما الآلية لتشخيص ذلك؟

على أنّ الإمام اعتمد على عنصريْ «المصلحة» و «دور الزمان والمكان في الاجتهاد» لتأمين فاعلية الأحكام الفقهية؛ ولذا أشار إلى هذه النقطة

---

(1) المصدر نفسه، ج21، ص289ـ290؛ وانظر كذلك: ج21، ص291 و 177ـ178.

في مناسبات مختلفة، لا سيما إلى أعضاء مجلس صيانة الدستور[1]؛ لكنّه -على حدّ تتبعي- لم يضع معيارًا وآلية معينة لتشخيص عدم فاعلية الأحكام الفقهية.

4- دور الزمان والمكان في الاجتهاد

من أبرز خصائص المدرسة الفقهية للإمام الخميني (قده)، الاهتمام بـ «دور الزمان والمكان في الاجتهاد»، وقد ذُكرت له تفسيرات وتحليلات مختلفة، أشرنا إلى 12 قسمًا منها. ويمكن تصنيف هذه الأقسام إلى فئات عدَّة وفقًا لمدى انطباق رأي الإمام عليها:

أ- الاحتمالات التي يمكن الاطمئنان أو التيقن بكونها مراد الإمام من هذه النظرية، وهي برأينا قسمان من الأقسام المطروحة، هما:

1- حينما يؤدي الزمان أو المكان إلى إحداث تغيير في فهم الموضوع ولحاظه، وإن لم يطرأ على الموضوع تغيير من الناحية التكوينية، ولم يكن للحاظ الموضوع تأثير في منظومة أحكام النظام (القسم الثاني).

2- حينما يؤدي الزمان أو المكان إلى إحداث تغيير في فهم الموضوع، ويكون السبب في هذا التغيير هو في الحقيقة لحاظ الموضوع في منظومة العلاقات المتنوعة الحاكمة على النظام الحكومي (القسم الثالث).

ب- الاحتمالات التي يُظنّ بكونها مراد الإمام من هذه النظرية بنسبة عالية إلى حدٍّ ما لكنّها لا تبلغ حدّ الوثوق والاطمئنان. وقد أشار الإمام إلى هذا النحو من التأثير في بحوثه الفقهية، وإليكم مثالين مهمين في هذا المجال:

1- الاهتمام بشأن صدور الآيات والروايات لفهم مفادها (القسم الثامن).

---

(1) قال: «أقدم نصيحة أبوية إلى الأعضاء الأعزة في مجلس صيانة الدستور بأن يأخذوا بالحسبان مصلحة النظام قبل هذه الإشكالات؛ لأنّ من الأمور المهمة جدًا في عصرنا الراهن المليء بالأحداث دور الزمان والمكان في الاجتهاد وطبيعة القرارات المتّخذة» (المصدر نفسه، ص217).

ذكر الإمام هذا الأمر في مقدمات الاجتهاد واستفاد منه في الاجتهاد، وقد أشرنا إلى أمثلة في هذا الباب.

2ـ الالتفات إلى أنّ بعض الروايات ناظرةٌ إلى فترة زمانية أو مكانية خاصة، فلا يمكن أن نستفيد منها حكمًا شرعيًا شاملًا لجميع الأزمنة والأمكنة (القسم التاسع).

وقد استفاد الإمام من ذلك أيضًا في الاجتهاد، وسبقت الإشارة إلى أمثلة عليه.

ج- الأقسام التي يُحتمل كونها مراد الإمام من هذه النظرية، لكنّه احتمال ضعيف، وإن لم يتسنَّ رفضها من الأساس، وذلك نظير دور الزمان والمكان في كيفية إجراء الأحكام (القسم الثاني عشر).

د- الاحتمالات التي لا يريدها الإمام قطعًا؛ لأنّها منافية للمباني والتوجهات المسلّمة له، وذلك نظير تأثير الزمان والمكان في الحكم الشرعي نفسه (القسم الخامس)؛ لأنّ مردّ هذا القسم إلى النسخ، ومخالفته لمبدإ خلود أحكام الشريعة[1].

وعلى أي حال، فالنقطة البارزة والجانب الإبداعي في نظرية الإمام حول دور الزمان والمكان في الاجتهاد يتمثل في أنّه يرى تأثير الزمان والمكان في تغيير فهم موضوع الحكم الشرعي؛ فصحيح أنّه لم يطرأ تغيير على المسألة من الناحية التكوينية والخارجية، لكنّ الاختلاف في فهمها يؤدي إلى خروجها من دائرة موضوع ذي حكم شرعي ودخولها تحت موضوع ذي حكم شرعي آخر. فلم يطرأ التغيير هنا على الحكم الشرعي مباشرة؛ بل إنّ تغير الموضوع بالمعنى المذكور يؤدي إلى تغيير النتيجة. وفي نهاية المطاف، النقطة المهمة التي أكد عليها الإمام في نظريته هي أنّ العلاقات المتنوعة الحاكمة على نظامٍ ما قد تؤدي إلى حدوث تغيير في فهم موضوع الحكم الشرعي.

---

(1) كما صرح الإمام نفسه بذلك (انظر: روح الله الخميني، كشف اسرار، ص305).

5ـ ولاية الفقيه المطلقة

لا شك في أنّ نظرية «ولاية الفقيه المطلقة» من العناصر البارزة لمدرسة الإمام الفقهية، خاصةً أنّ لهذا العنصر ارتباطًا وثيقًا مع كثير من العناصر الأخرى لهذه المدرسة. فمن جهة، لهذه النظرية جذور في طبيعة فهم الإمام للدين، حيث ينظر إلى الدين منضمًّا إلى القيادة الدينية، والقيادة الدينية تتكفل بتفسير الدين بما يتناسب مع متطلبات الزمان، وتأخذ على عاتقها تحقيق أهداف الدين وأحكامه في الظروف الزمانية والمكانية المختلفة أيضًا. ومن جهة ثانية، لهذه النظرية ارتباط وثيق بموقع الفقه والنظرة الاجتماعية له.

والنقطة الأهم في دراسة ولاية الفقيه من زاوية المدارس الفقهية هي مدى تأثير هذه النظرية على الأحكام الفقهية، وهذا يتوقف على النسبة المأخوذة بين الأحكام الفقهية وولاية الفقيه.

وفي هذا السياق، يرى كثير من الفقهاء القائلين بولاية الفقيه أنّ دائرة صلاحيات الفقيه محصورة في إطار الأحكام الشرعية الفرعية. وبعبارة أخرى: على الرغم من ولاية الفقيه على إقامة الأحكام الشرعية وتدبير شؤون المجتمع، تنحصر هذه الولاية في إطار الأحكام الشرعية الفقهية، الأولية منها والثانوية. وعلى هذا الأساس، لا بدّ من أن تندرج أحكام ولي أمر المسلمين تحت أحد العناوين الأولية أو الثانوية دائمًا، وإلا فهي فاقدة للمشروعية. ووفقًا لهذه الرؤية تكون ولاية الفقيه مطلقة في إطار أحكام الشرع فقط، لا خارج هذا الإطار؛ لأنّ الوالي إنّما نُصب لـ «إجراء أحكام الشرع»[1].

بينما تتعدى صلاحيات الولي الفقيه بنظر الإمام الخميني (قده) الأحكام الشرعية الفرعية؛ فمع أنّ «إجراء الأحكام الشرعية» أحد وظائف الفقيه

---

(1) انظر: حسن كاشف الغطاء، **أنوار الفقاهة**، كتاب البيع، ج1، ص550ـ551.

وولي الأمر، تتجسد وظيفته الأهم بـ «الحفاظ على الأهداف العليا للدين والعمل على تحقيقها»، وذلك من قبيل استقرار النظام الإسلامي وبسط العدالة الاجتماعية.

ومن خلال ذلك تتضح النسبة بين الأحكام الشرعية الفرعية والأهداف العليا للدين التي يحرص ولي الأمر على تحقيقها، فتعتبر الأحكام الشرعية الفرعية مطلوبة بالعرض وثانوية بالنسبة إلى تلك الأهداف. وبصياغة أخرى: صحيح أنّ ولي الأمر نُصب لـ «إجراء الأحكام الشرعية الفرعية»، لكنّ هذا ليس الهدف الوحيد والأهم؛ بل الهدف الأهم هو «الحفاظ على الأهداف العليا للإسلام وإجراؤها»؛ ولذا نرى الإمام يقول:

«الأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها [الحكومة]؛ بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأُمور آليّة لإجرائها وبسط العدالة»[1].

وعليه، حينما يكون استقرار الحكومة الإسلامية وبسط العدالة الاجتماعية الوظيفة الأهم، فمن الطبيعي عند وقوع التزاحم بينه وبين الأحكام الشرعية الفرعية، يكون الحفاظ على النظام الإسلامي أهم وأولى. ومن هذا المنطلق، نجد أنّ الإمام يعتبر «الولاية والحكومة» أهم حكم إلهي ومتقدمًا على جميع الأحكام الشرعية الإلهية؛ [2]، فقال في هذا المجال:

«إنّ الحكومة التي تعدّ فرعًا من الولاية المطلقة لرسول الله (ص) إنّما هي من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصيام والحج»[3].

وبمقتضى هذا التقدم، يجوز للفقيه ولي الأمر الحيلولة دون إجراء بعض الأحكام الشرعية بصورة مؤقتة على أساس « مصلحة الإسلام والمجتمع

---

(1) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص633.

(2) انظر: روح الله الخميني، صحيفه امام، ج20، ص451.

(3) المصدر نفسه، ص451ـ452.

الإسلامي»؛ فطالما اقتضت مصلحة المجتمع الإسلامي يتسنى للفقيه تعطيل الأعمال العبادية أو غير العبادية مؤقتًا أو إلغاء العقود الشرعية من جانب واحد[1].

6-النظرة العقلائية الشديدة إلى المعاملات

هل إنّ قواعد استنباط أحكام المعاملات مشتركة مع أحكام استنباط العبادات، أم لكل واحد منهما قواعده الخاصة به، أم ثمة قواعد مختصة بكل قسم وقواعد أخرى مشتركة بينهما؟

يستفاد من أقوال أكثر الفقهاء أو من سيرتهم الاستنباطية أنّه لا تباين بين استنباط الأحكام العبادية وأحكام المعاملات بمعناها الأعم -أي غير العبادات- أو إنّه إن وجد فهو قليل جدًا. وعلى هذا الأساس، يتعامل غالبية الفقهاء مع استنباط أحكام باب المعاملات بنفس الطريقة التي يتعاملون فيها مع استنباط أحكام باب العبادات، ويستفيدون من المناهج والقواعد ذاتها.

فعلى سبيل المثال، يعتبرون الأصل والقاعدة الأولية في باب العبادات أنّها تعبدية، مؤكدين على أنّ أحكام العبادات رمزية تمامًا ولا تقبل الفهم والإدراك، كما إنّهم يعكسون هذه الرؤية وهذا الفهم على استنباط أحكام باب المعاملات أيضًا. وكأنّه لا اختلاف بينهما أصلًا في أذهانهم ومخيلاتهم. في حين أنّ الإمام (قده) ذهب الى التمييز بين العبادات والمعاملات؛ فيرى أنّ العبادات أمر تعبدي تمامًا، وفي المقابل ينظر إلى المعاملات من زاوية عقلائية؛ بل نظرته إلى المعاملات عقلائية شديدة جدًا إلى درجة أنّه يعتبر المعاملات عقلائية بحسب القاعدة.

ومنشأ هذه النظرة الخاصة إلى المعاملات هو: **أولًا**: أنّ المعاملات أمور عقلائية كانت موجودة قبل الإسلام أيضًا، والشارع الحكيم ليس بصدد

---

(1) هذا من الأمثلة التي ذكرها الإمام في رسالته المعروفة بشأن صلاحيات الحكومة الإسلامية كنتائج مترتبة على تقدم الحكومة على الأحكام الشرعية الفرعية (انظر: المصدر نفسه، ص452).

إلغاء الحياة العقلائية للناس؛ **ثانيًا**: أنّ دور الشارع في باب المعاملات قائم على الإصلاح والتعديل وليس التأسيس، **ثالثًا**: إنّ غالب المعاملات أمور دنيوية ونادرًا ما يشاهَد فيها الطابع الأخروي والجانب الغيبي، وقد لا يوجد فيها أصلًا. والجملة الآتية في بحث الأنفال خير مثال على رؤية الإمام إلى المعاملات:

«... والإسلام في هذه الأُمور السياسيّة ونحوها لم يأتِ بشيءٍ مخالف لما عند العقلاء إلّا في ما فيه مفسدة»[1].

بناءً على ذلك، القاعدة الأولية في باب المعاملات هي الصحة، ولكن تلك هي المعاملات العقلائية، والحكم بالفساد بحاجة إلى دليل. ومن هنا، نجد أنّ نظرة الإمام العامة إلى المعاملات هي أنّها إمضائية، حيث أشار إلى ذلك في مواطن كثيرة من بحوثه واستفاد منها أيضًا[2].

ويترتب على النظرة العقلائية نتائج عدّة في باب المعاملات:

أولا: إنّ تطور العلوم وبروز مجالات جديدة في حياة الإنسان في عصرنا الراهن أفضى إلى ولادة معاملات جديدة، وإذا كانت هذه المعاملة الجديدة أمرًا عقلائيًا غير مخالف للأطر والضوابط الشرعية ستكون صحيحة بهذا العنوان وبهذه الماهية الجديدة، ولا حاجة لإدراجها تحت عنوان إحدى المعاملات المتداولة في عصر المعصوم (ع)، مثلما فعل الإمام في موضوع التأمين، حيث اعتبره عقدًا مستقلًا وصحيحًا[3]؛ في حين أنّ كثيرًا من الفقهاء حاول وضعه ضمن دائرة المعاملات المتعارفة في عصر الإمام المعصوم[4].

ثانيًا: تكتسب المعاملات في هذه النظرة ماهية عقلائية تمامًا، لا ماهية

---

(1) روح الله الخميني، كتاب البيع، ج3، ص24.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص113_114.

(3) انظر: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص579؛ «**بيمه**»، مجلة: فقه أهل البيت (ع)، العدد 1، ص26. كما إنّه اعتبر التخريص معاملة عقلائية برأسها. (انظر: روح الله الخميني؛ **تحرير الوسيلة**، ج1، ص311).

(4) انظر: محسن الطباطبائي الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج13، ص348.

تعبدية ولا توقيفية. وعندئذ، ففي بحث بعض الأمور من قبيل الألفاظ التي تُنشأ بها المعاملة، لا قيمة لاشتراط العربية في الصيغة، ولا كون الصيغة المأثورة توقيفية بحيث يبطل إنشاؤها بالألفاظ غير المأثورة؛ بينما ذهب عدد من الفقهاء إلى اشتراط العربية في صحة المعاملة، وقال آخرون بلزوم حصر إنشاء المعاملة بالألفاظ المتداولة في عصر الشارع.

المحور الثالث: نقاط الثبات والتغير في الفكر الفقهي للإمام

هل طرأ تغيير أساسي على الفكر الفقهي[1] للإمام طيلة سنوات دراسته وبحثه وتدريسه[2] الفقه والأصول؟ وإن كان فكره الفقهي قد تعرض إلى التغيير فأي المحاور طالها التغيير أكثر من غيرها؟

هذه الأسئلة ناظرة إلى ما قبل الثورة وما بعدها؛ لأنّ الفقه بعد اندلاع هذه الثورة خاض غمار مجالات جديدة في دائرة المجتمع والحكومة، وتعرض إلى الاختبار وبرزت نقاط القوة والضعف فيه أكثر من أي وقت مضى.

والظاهر أنّه لا يمكن إنكار أصل حدوث تغيير في الفكر الفقهي للإمام، ولكن نادرًا ما يمكن مشاهدة تغيير أساسي فيه، وسنشير إلى أهم المحاور في هذا المجال:

---

(1) ليس المراد من الفكر الفقهي الآراء الفقهية الجزئية التي تُطرح في فرع فقهي معين ويعبّر عنها بـ «تبدل الرأي»، وإنّما رؤيته العامة للفقه وما يتوقع منه.

(2) شارك الإمام الخميني (قده) في دروس البحث الخارج للفقه والأصول وله من العمر 25 عامًا، وبدأ بتدريس الفقه والأصول لمرحلة البحث الخارج وهو ابن 44 عامًا (انظر: حميد روحاني، **نهضت امام خمينى**، دفتر اول، ص57)، ولم يترك الأبحاث الفقهية حتى نهاية عمره الشريف الذي دام زهاء 90 عامًا؛ بل كان يأنس به دائمًا. وقد صرح بذلك حينما سئل عام 1979، أي قبل رحيله بعشر سنوات تقريبًا: ما التخصّص الذي ركّزت في دراسته أكثر من بين الأقسام العلميّة المختلفة؟ ولماذا؟ فأجاب: غالبًا الفقه وما يرتبط به (انظر: روح الله الخميني، **صحيفه امام**، ج8، ص321).

1-النظرة الاجتماعية إلى الفقه

كان الإمام الخميني (قده) قائلًا بالنظرة الاجتماعية للفقه منذ تأليف أول كتاب في هذا المجال حتى أواخر أيام حياته المباركة، لكنّ هذه النظرة أصبحت بمرور الزمن أكثر شفافية وتكاملًا. فكتب في كتاب «كشف اسرار»: إنّ الدين يرسم طريق الحكومة، وقد شكّل النبي (ص) حكومة وعرض تحليل عن الأحكام الفقهية. وهو ما يشكف عن نظرته الاجتماعية للأحكام الفقهية. ثم قال مخاطبًا مؤلف كتاب «اسرار هزار ساله»:

«أوَ إنّ جميع الآيات الواردة في القرآن الكريم لقتال الكفار وشنّ الحرب لاستقلال الدولة الإسلامية وفتح البلدان يمكن أن تتحقق من دون الحكومة؟... لا أقل اسألوا أحدهم عن أحكام الجهاد والدفاع والسبق والرماية والأمر بالمعروف والولاية، ولا تتهوروا لئلا تقعوا في الفضيحة»[1].

ثم اعتبر الأحكام المالية للخراج والخمس والزكاة والجزية وميراث من لا وارث له و... ميزانية الحكومة الإسلامية لإدارة الدولة ورعاية أوضاع المحتاجين في المجتمع[2].

وطرح هذه النظرة الاجتماعية إلى الأحكام الفقهية في كتابيْ «ولايت فقيه» و «كتاب البيع» أيضًا، وقال في هذا المجال.

«ماهية وكيفية هذه القوانين [أحكام الشرع] تنبئ عن أنّها شُرّعت لتشكيل دولة ولإدارة المجتمع سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا:

فأولًا، أحكام الشرع مشتملة على قوانين متنوعة قادرة على بناء نظام اجتماعي عام، وهذا النظام الحقوقي يحتوي على كل ما يحتاجه البشر... ثانيًا، ندرك من خلال التدبر في ماهية وكيفية أحكام الشرع أنّ إجراءها والعمل بها يستلزم تشكيل حكومة؛ إذ لا يتسنى النهوض

(1) روح الله الخميني، كشف اسرار، ص237.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص255_260.

بوظيفة إجراء الأحكام الإلهية من دون تأسيس جهاز تنفيذي وإداري عظيم وواسع النطاق. نحن هنا سنذكر بعض الموارد، وعلى السادة المسؤولين مراجعة الموارد الأخرى»[1].

ثم أشار إلى الأحكام المالية وأحكام الدفاع الوطني والأحكام الجنائية وأحكام القضاء وإثبات الحقوق كأدلة لضرورة تشكيل الحكومة[2].

وذكر ما يشبه هذا الكلام في كتاب البيع أيضًا[3].

كما أشار إلى هذه الرؤية حول الأحكام الفقهية مرارًا في خطاباته ورسائله، فبيّن في رسالة صدرت في أواخر أشهر حياته رؤيته الاجتماعية للفقه بمنتهى الصراحة، قائلًا:

«الدولة بنظر المجتهد الحقيقي فلسفة عملية للفقه برمّته في جميع زوايا الحياة البشرية، كما إنّها تبيّن الجانب العملي للفقه في التعاطي مع جميع المشاكل والمعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. إنّ الفقه يمثل النظرية الواقعية والكاملة لإدارة حياة الإنسان من المهد إلى اللحد. والهدف الأساس هو كيف نطبق المبادئ الأساسية للفقه في عمل الفرد والمجتمع ونتمكن من وضع الحلول المناسبة للمشاكل»[4].

ويمكن أن نخلص من هذا البحث إلى أنّه لم يطرأ تغيير على نظرة الإمام الاجتماعية إلى الفقه، وغاية ما يمكن ملاحظته في هذا المجال هو الاختلاف في الإجمال والتفصيل.

2ـ قدرة الاجتهاد المصطلح على إدارة المجتمع

قال الإمام الخميني (قده) في أواخر عمره الشريف كحصيلة لأكثر

---

(1) روح الله الخميني، ولايت فقيه، ص29ـ30.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص31ـ34.

(3) انظر: روح الله الخميني، كتاب البيع، ج2، ص617ـ619.

(4) روح الله الخميني، صحيفه امام، ج21، ص289.

من ثمانية عقود من بحوثه العلمية وتجاربه العملية حول الفقه والاجتهاد المتداول في الحوزة العلمية:

«لا يستطيع رجال الدين إدراك أنّ الاجتهاد بالمعنى المصطلح غير كافٍ لإدارة المجتمع ما لم يكن لهم حضور قوي وفعال في جميع المشاكل القائمة. فيجب أن يمسك العلماء والحوزة العلمية بنبض التفكير ويعوا حاجة المجتمع في المستقبل، وأن يسبقوا الأحداث ويستعدوا للردّ المناسب دائمًا»[1].

فنرى أنّه تحدث في هذا الخطاب بصراحة عن عدم كفاية الفقه والاجتهاد المصطلح لإدارة المجتمع، ما يعني حاجة هذا الاجتهاد إلى إعادة نظر ليتمكن من تأمين الأحكام والقوانين اللازمة لإدارة المجتمع.

وفي معرض ردّه على أحد المراجع المعاصرين لما انتقد بعض الأمور، أشار إلى وجود فوارق بين العصر الحاضر وصدر الإسلام[2]، وقال في نصيحة أبوية لأعضاء مجلس صيانة الدستور:

«في الوقت الذي ينبغي عليكم تكريس كل طاقاتكم للحيلولة دون ارتكاب مخالفة شرعية، والعياذ بالله، يجب أن تبذلوا قصارى جهودكم لمنع اتهام الإسلام بعدم القدرة على إدارة العالم في المنعطفات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والسياسية، لا قدّر الله»[3].

ويلزم من هذا الكلام أنّ الاجتهاد المصطلح يعاني من مشاكل في بعض الموارد، فلم تعد أحكام الإسلام وقوانينه مناسبة لإدارة المجتمع في العصر الراهن، وباتت مفتقرة إلى القدرة الكافية في هذا المجال؛ وهذا ما دعا الإمام إلى تقديم النصيحة المذكورة.

---

(1) المصدر نفسه، ص292.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج20، ص282.

(3) المصدر نفسه، ج21، ص218.

فلو كان الاجتهاد المصطلح قادرًا على تلبية متطلبات المجتمع، لما ذكر الإمام مثل هذه النصائح، ولما نشبت سجالات عدّة بين مجلس صيانة الدستور ومجلس الشورى الإسلامي والحكومة، والحال أنّنا شهدنا وجود سجالات متعددة على مدى ثمانية أعوام؛ ففي بادئ الأمر منح الإمام تفويضًا إلى مجلس الشورى الإسلامي لمعرفة «موضوع الضرورات»، ولما رأى هذا الحل غير مجدٍ عمد إلى تشكيل «مجمع تشخيص مصلحة النظام». وهذا الأمر يكشف بوضوح عن ضعف قدرة بعض أنواع الاجتهاد الفقهي عن إدارة المجتمع.

وبهذا يتضح أنّ الفقه عندما واجه مشاكل إدارة المجتمع بصورة ملموسة في مرحلة ما بعد الثورة، انكشفت بعض نقاط الضعف في الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي المعروف. ومن هنا، رأى الإمام الخميني لزوم رفد الاجتهاد المتداول بعناصر أخرى لجعله أكثر فاعليةً وقدرة على معالجة الإشكاليات الفقهية، أو إبراز دور تلك العناصر وإكسابها الفاعلية والتأثير إن كان لها حضور ضعيف في المنظومة الفقهية والاجتهاد المتداول. وعلى هذا الأساس، نرى أنّه استفاد من بعض العناصر مثل «مصلحة النظام»[1]، أو «مصلحة المجتمع»[2]، أو «صلاحيات الحكومة»[3]، أو «دور الزمان والمكان»[4] في منظومة الاجتهاد المصطلح في الفترة التي تلت انتصار الثورة الإسلامية واستقرار الحكومة الإسلامية، أو ركز على دورها المؤثر والفاعل؛ من أجل رفع النقص عن هذا الاجتهاد، وجعله فاعلًا ومفيدًا لتلبية متطلبات إدارة المجتمع.

أما في الفترة التي سبقت استقرار النظام الإسلامي فلم يجرِ الحديث

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج20، ص464.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج21، ص177.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج20، ص451_452.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج21، ص217 و 289.

عن ضرورة الالتفات إلى العناصر المذكورة في الاجتهاد المصطلح في أيّ من كلمات ومؤلفات الإمام، وإنّما اعتبر الفقه والاجتهاد المصطلح بصورة مجملة كافيًا لإدارة المجتمع[1]، وأنكر بشدّة على من تحدث عن عجز الفقه الموجود عن إدارة المجتمع[2].

وعليه، يمكن أن نستنتج أنّه لم يكن للإمام قبل استقرار الحكومة الإسلامية رأي واضح بشأن إعادة النظر في الاجتهاد المصطلح والمتداول، على حدّ تتبعي طبعًا، وكان يعتبره كافيًا لإدارة المجتمع، غاية الأمر يمكن ضمان قدرة الفقه والاجتهاد المصطلح على إدارة المجتمع بواسطة العناوين الثانوية؛ ولذا حاول في السنوات الأولى من استقرار النظام الإسلامي حل المشاكل الموجودة من خلال الاستفادة من الأحكام الثانوية[3]؛ لكنّه عمد إلى حلول أوسع من هذا الحل بعد استقرار النظام الإسلامي؛ فمن جهة وسّع العناصر الموجودة في الفقه التقليدي والاجتهاد المصطلح -نظير دورالزمان والمكان في الاجتهاد- من الناحية الكمية، وجعل لها دورًا أكثر فاعليةً من الناحية النوعية. ومن جهة أخرى، ضخّ عناصر جديدة إلى الاجتهاد المصطلح لرفع قدرته على تلبية احتياجات المجتمع؛ بل لمنحه الاقتدار أساسًا[4].

---

(1) قال: «إنّ قوانين الإسلام قوانين سامية ومتكاملة وشاملة... فلا موضوع حيوي إلا وحدد الإسلام وجهته ووضع له حكمًا معينًا» (روح الله الخميني، ولايت فقيه، ص12)، «تشتمل الأحكام الشرعية على قوانين متنوعة تشكل بمجموعها نظامًا اجتماعيًا عامًّا، حيث يتوفر في هذا النظام الحقوقي كل ما يحتاجه البشر» (روح الله الخميني، ولايت فقيه، ص29).

(2) انظر: روح الله الخميني، كشف اسرار، ص236.

(3) قال آية الله مكارم الشيرازي في خصوص هذه المسألة في حوار معه في مؤتمر «دور الزمان والمكان في الاجتهاد»: كان موضوع تأثير ودور الزمان والمكان في الاجتهاد مطروحًا في فقهنا دائمًا؛ لكنّ ما قام به الإمام هو أنّه طرح هذا الموضوع بشكل أساسي وشامل (مجموعه آثار كنگره نقش زمان و مكان در اجتهاد، قسم الحوارات، ج14، ص360).

(4) انظر: سعيد حجاريان، از شاهد قدسى تا شاهد بازارى، ص79-89 و 94-108؛ عبد الكريم

3- وجوب تأسيس الدولة في عصر الغيبة[1]

لم يطرأ أي تغيير على رؤية الإمام الفقهية بشأن ضرورة تشكيل حكومة إسلامية في عصر الغيبة؛ فنادى بوجوب وضرورة تشكيل حكومة إسلامية بدءًا من أولى كتاباته في هذا المجال عام 1943م ومرورًا بكتبه الاستدلالية[2] وانتهاءً بالرسالة التي كتبها في باب حدود صلاحيات الحكومة الإسلامية. وتحدث في كتب الفقه الاستدلالي مرارًا عن وجوب تشكيل حكومة إسلامية، ولم يتراجع عن ذلك قيد أنملة ولم يغير رأيه مطلقًا.

كما إنّه يرى أنّ الحكومة المشروعة والإسلامية في عصر الغيبة هي التي يقف على رأسها الفقيه الجامع للشرائط، فلا شرعية للحكومة المنسوبة إلى غير هذا الفقيه؛ وبهذا يتبين أنّ التغيير لم يطرأ على رأيه في هذا المجال أيضًا. لكنّ السؤال هو: هل كان الإمام يؤمن دائمًا بأنّ الشكل الوحيد المشروع للحكومة في الإسلام هي الحكومة التابعة لولاية الفقيه الجامع للشرائط، أم كانت له آراء مختلفة في المراحل المتعاقبة؟ ففي فترةٍ ما كان يؤمن بـ «إشراف الفقيه»، وفي فترة أخرى تبنّى نظرية «ولاية الفقيه»، وفي نهاية المطاف استقر رأيه على نظرية «ولاية الفقيه المطلقة».

قسّم أحد الكتّاب المعاصرين مراحل فكر الإمام في هذا المجال إلى أربعة أقسام، فقال:

المرحلة الأولى: ما ذكره الإمام في كتاب «كشف اسرار» حيث قال:

«نحن لا نقول: لا وجود للحكومة إلا بالفقيه، وإنّما نقول: يجب أن

سروش، **فقه در ترازو**، ص24.

(1) أفرد الإمام المقولة الرابعة من كتاب «كشف اسرار» للحكومة (انظر: روح الله الخميني، **كشف اسرار**، ص221 فصاعدًا)، وذكر هناك أنّ الدين حدد وظائف الحكومة في جميع الأزمان (انظر: المصدر نفسه، ص237).

(2) بحث الإمام الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه في: **كتاب البيع**، ج 2، ص618 فصاعدًا؛ وكتاب: **ولايت فقيه**؛ وكتاب: **تحرير الوسيلة**، ج1، ص459 فصاعدًا؛ وأول كتاب: **الاجتهاد والتقليد**.

تدار الحكومة بالقانون الإلهي الذي يراعي مصلحة الدولة والشعب، وهو ما لا يتحقق من دون إشراف رجل الدين، وهذا ما صادقت عليه الحكومة الدستورية أيضًا»[1].

وقال كذلك:

«ما يقال من أنّ الحكومة يجب أن تكون بيد الفقيه لا يعني أن يكون الفقيه ملكًا ووزيرًا وقائدًا للجيش؛ بل يجب أن يكون للفقيه إشراف على السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية»[2].

المرحلة الثانية: آراء الإمام الواردة في الكتب الفقهية الاستدلالية والفتوائية (رسالة الاجتهاد والتقليد، كتاب البيع، تحرير الوسيلة)، حيث ركزت على «نظرية الولاية العامة للفقيه بالتنصيب».

المرحلة الثالثة: آراء الإمام بين الأعوام 1977ـ 1979، والتي طرح فيها إشراف الفقيه.

المرحلة الرابعة: العقد الأخير من حياته المباركة في طهران، خاصة خلال عام 1987م، حيث طرح ولاية الفقيه المطلقة بالتنصيب.

ثم نقل هذا الكاتب خطابين للإمام صرح فيهما بعدوله عن مواقفه السابقة، وكلاهما يدور حول عدم تصدي رجال الدين للأمور التنفيذية في البلاد. وأشار عقب ذلك إلى قولين بشأن تطور رأي الإمام وعدم تطوره، وقال حول تطور رأيه:

«في ضوء تصريح الإمام (قده) بالعدول وتغيير الرأي والتعبير الكريم بالاشتباه، لا يبقى مجال للشك في تطور رؤيته السياسية وتبدل رأيه. فلما لم يعثر على الأفراد الصالحين في أوساط غير الفقهاء ورجال الدين، عدل مؤقتًا عن نظرية الإشراف والإرشاد للفقهاء والعلماء، وقال

---

(1) روح الله الخميني، كشف اسرار، ص222.

(2) المصدر نفسه، ص232.

بتصدي الفقهاء ورجال الدين للأمور التنفيذية وتدبير الشؤون»[1].

وقسّم باحث معاصر آخر رأي الإمام حول حكومة الفقيه إلى المراحل الأربعة الآنفة[2]، لكنّه ذهب إلى أنّ الرأي الواقعي للإمام خلال هذه المراحل المختلفة لم يتغير مطلقًا، وخلص في نهاية المطاف إلى ما يأتي:

«الشيء الوحيد الذي يمكن الموافقة عليه بشأن الإمام الخميني ورأيه في ولاية الفقيه هو أنّ الأوضاع الاجتماعية المختلفة دعته إلى أن يشير إلى رأيه الواقعي بنحوٍ من الأنحاء في كل مرحلة وفترة زمنية؛ ففي ظروف معينة ذكر مجمل ولاية الفقيه مع مقترح مناسب للأوضاع السياسية يقضي بإشراف الفقيه، وفي ظروف أخرى ذكر تفصيل الأبحاث بدون الإشارة الصريحة إلى دائرة الصلاحيات، وفي ظروف مغايرة أشار إلى كل ما يقول به من صلاحيات»[3].

والذي نراه أنّه لو لم تكن القرائن والشواهد دالةً بالدلالة القطعية على عدم تطور فكر الإمام في مجال ولاية الفقيه، فإنّها على أقل التقادير دالة على أرجحية عدم التطور، وأبرز هذه القرائن:

1ـ إنّ الأجواء في عام 1987م كانت مواتية أكثر من السنوات التي سبقتها ومتّسمة بحرية أكبر، بينما كان الإمام في السنوات الأخرى ـ أي عام 1979م حينما دافع عن طرح ولاية الفقيه في الدستور، وعامَيْ 1969 و 1963م حيث بيّن رأيه في كتابَيْ «البيع» و «تحرير الوسيلة»، وعام 1943م لما ألّف كتاب «كشف اسرار» ـ كان أمام قيود وتحديات سياسية واجتماعية وعلمية كثيرة. فلما طرح موضوع إشراف الفقيه على الحكومة في كتاب «كشف اسرار» عام 1943م، كانت الحكومة بيد الآخرين، وكان طرح ولاية الفقيه قد يسبب له ـ بل لجميع رجال الدين وتيار الفكر الديني ـ تداعيات مختلفة، كما إنّ

---

(1) انظر: محسن كديور، **حكومت ولائي**، ص141ـ146.

(2) انظر: **انديشه هاى فقهى-سياسى امام خمينى**، ص158ـ168.

(3) المصدر نفسه، ص680.

طرح هذا الموضوع في النجف عام 1969م كان من المحتمل أن يؤدي إلى تبعات على المستوى السياسي والحوزوي. وفي عام 1979م كانت الأجواء مختلفة قليلًا عنها في عام 1943م؛ فقد أعرب فريق واسع من المتنورين داخل مجلس الخبراء وخارجه عن رفضه القاطع لتقنين ولاية الفقيه في الدستور[1]، ومن الطبيعي أنّ بإمكان الإنسان الإفصاح عن رأيه الواقعي في الأجواء المنفتحة والبعيدة عن التقية والتحفظ.

2ـ لطالما أخذ الإمام على عاتقه دور الإشراف وقيادة الشعب والحكومة أثناء مقابلاته وخطاباته في باريس وطهران عام 1978م[2]، وأعلن عن أنّه لا يقبل بأي دور رسمي في الحكومة[3]؛ لكنّه في هذه الأيام نفسها أكد على حقّه الشرعي وأنّه مقدم على الحق القانوني المكتسب من أصوات أغلبية الشعب الإيراني. فمن باب المثال، أشار إلى حقّه الشرعي لدى تعيين أعضاء مجلس الثورة[4]، وتنصيب المهندس بازرگان رئيسًا للوزراء[5]، كما إنّ بعض المهام والأحكام والقوانين التي أصدرها [6] لا يمكن الموافقة عليها إلا على أساس الإيمان بولاية الفقيه، منها على سبيل المثال الأمر بإلغاء الأحكام العرفية[7].

3ـ صرح الإمام في بعض الموارد بأنّه عزف عن الإفصاح برأيه أو تنازل عن متابعة حقّه الشرعي رعايةً لمصلحة أسمى. فعلى سبيل المثال، قال تعليقًا على المصادقة على الدستور:

«إن وجد أمرٌ ما في هذا الدستور، ولو كان برأيي ناقصًا إلى حدٍّ ما، وكان للعلماء صلاحية أكبر من ذلك في الإسلام، فأبدى السادة المسؤولون

---

(1) انظر: صورت مشروح مذاكرات مجلس بررسی نهائی قانون اساسی، ج1، ص374.

(2) انظر: روح الله الخميني، صحيفه امام، ج4، ص437.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج5، ص440.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص426.

(5) انظر: المصدر نفسه، ج6، ص54.

(6) انظر: المصدر نفسه، ج5، ص302، 494، 496، 497.

(7) انظر: المصدر نفسه، ج6، ص122.

بعض التنازلات لئلا يصطدموا مع هؤلاء المفكرين المتنورين... إنّ ما هو موجود في الدستور بعض شؤون ولاية الفقيه لا جميعها»[1].

فهذا الكلام يدل بوضوح على أنّ الإمام يراعي المصلحة الأهم عند الإعلان عن رأيه.

4-إنّ حزم الإمام أثناء الحديث عن ولاية الفقيه لا يوحي بأنّه لم يكن يؤمن بهذه النظرية في فترةٍ من الزمن؛ فمثلًا تحدث أمام أعضاء مجلس خبراء القيادة حول أهمية ولاية الفقيه، فقال:

«لو لم يوجد الفقيه ولم توجد ولاية الفقيه، فهو طاغوت، فإما الله وإما الطاغوت. ولو لم يكن رئيس الجمهورية بأمر من الله وبنصب من الفقيه فهو غير شرعي، ولما كان غير شرعي فهو طاغوت، وإطاعته إطاعة للطاغوت، والدخول إلى دائرته دخول إلى دائرة الطاغوت. ولا يزول الطاغوت إلا عندما يُنصب شخص بأمر من الله تبارك وتعالى»[2].

4-دور الزمان والمكان في الاجتهاد

كانت فكرة الاهتمام بدور الزمان والمكان في الاجتهاد موجودة في فكر الإمام دائمًا، فلم تكن عرضة للتغيير من هذه الناحية؛ بل غاية الأمر تطورت واتسع نطاقها. فمن الأمثلة الواضحة التي تعتبر جزءًا من الموارد الجديدة والمستحدثة هي أن يتغير فهم الناس ورؤيتهم إلى موضوعٍ ما، ويقع هذا التغيير في ضوءالعلاقات المختلفة الحاكمة على نظام ما. وهذا هو المورد البارز الذي شخّصه الإمام ووضع الأصبع عليه، أي القسم الثالث من أقسام تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد، وقال في هذا المجال:

«أنا أؤمن بالفقه التقليدي والاجتهاد الجواهري (على نهج صاحب

---

(1) المصدر نفسه، ج11، ص464.

(2) المصدر نفسه، ج10، ص221.

الجواهر)، ولا أبيح التخلف عنه. فالاجتهاد على هذه الطريقة صحيح؛ لكنّ هذا لا يعني أنّ الفقه الإسلامي ليس حيويًّا، فالزمان والمكان عنصران مصيريان في الاجتهاد، أي الموضوع الذي كان له في السابق حكمٌ ما، قد يظهر له حكم جديد على مستوى العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لنظامٍ ما. بمعنى أنّ هذا الموضوع الجديد الذي يبدو أنّه لم يختلف ولم يتغير عن الموضوع السابق بحسب الظاهر، قد أصبح في الحقيقة موضوعًا جديدًا من خلال المعرفة الدقيقة بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهذا يتطلب حكمًا جديدًا بلا شك»[1].

وكما هو واضح، تغيير الموضوع الذي أشار له الإمام ووضع إصبعه عليه هو التغيير الطارئ على موضوع ما في ضوء العلاقات الحاكمة على نظامٍ ما، وهذا يدلل على توسيع دائرة هذه النظرية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

(1) المصدر نفسه، ج21، ص289.

المصادر والمراجع

1 ـ إبراهيم الثقفي الكوفي، **الغارات**، تحقيق: عبد الزهراء الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، 1410هـ.

2 ـ إبراهيم الموسوي الزنجاني، **عقائد الإمامية الاثني عشرية**، ط6، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1402هـ.

3 ـ إبراهيم شفيعي سروستاني، **فقه و قانون گذارى**، قم، انتشارات طه، 2002م.

4 ـ أبو القاسم الخوئي، **محاضرات في أصول الفقه** (تقرير: محمد إسحاق الفياض)، النجف، مطبعة النجف، 1385هـ.

5 ـ ــــــــــــ، **البيان في تفسير القرآن**، بيروت، دار الزهراء، 1408هـ.

6 ـ ــــــــــــ، **التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد** (تقرير: علي الغروي التبريزي)، ط2، قم، مؤسسة آل البيت.

7 ـ ــــــــــــ، **مباني تكملة المنهاج**، بيروت، دار الزهراء.

8 ـ ــــــــــــ، **مستند العروة الوثقى** (تقرير: مرتضى البروجردي)، قم، دار لطفي، 1985م.

9 ـ ــــــــــــ، **مصباح الأصول** (تقرير: محمد سرور الحسيني البهسودي)، النجف، مطبعة النجف، 1386هـ.

10 ـ أبو القاسم گرجي، **تاريخ فقه و فقها**، ط2، طهران، مؤسسة سمت، 1998م.

11 ـ أبو طالب الحسيني الخراساني، **ينابيع الولاية**، المطبوع ضمن: **رسائل في ولاية الفقيه**، تحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش ومهدي مهريزي، قم، بوستان كتاب، 2004م.

12 ـ أحمد آذري القمي، **ولايت فقيه از نگاه فقهاى اسلام**، قم، دار العلم، 1993م.

13 ـ أحمد الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1983م.

14 ـ أحمد البرقي، **المحاسن**، تحقيق: مهدي رجائي، قم، المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، 1413هـ.

15 ـ أحمد الخوانساري، **جامع المدارك**، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، مكتبة الصدوق، 1985م.

16 ـ أحمد النجاشي، **رجال النجاشي**، تحقيق: موسى شبيري زنجاني، ط4، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1413هـ.

17 ـ أحمد النراقي، **عوائد الأيام**، المطبوع ضمن: **رسائل في ولاية الفقيه**، تحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش ومهدي مهريزي، قم، بوستان كتاب، 2004م.

81 ـ ــــــــــ، **مستند الشيعة**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1405هـ.

19 ـ أحمد اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، تحقيق: عبد الأمير المهنّا، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1413هـ.

20 ـ أحمد بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تميّز الصحابة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

12 ـ ــــــــــ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت، دار المعرفة.

22 ـ أحمد بن حنبل الشيباني، **مسند أحمد**، دار الفكر.

23 ـ أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج**، تحقيق: محمد باقر الموسوي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1410هـ.

24 ـ أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، قم، مكتبة الإعلام الإسلامي، 1404هـ.

25 ـ أحمد بن فهد الحلي، **المهذب البارع في شرح المختصر النافع**، تحقيق: مجتبى العراقي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1407هـ.

26 ـ أحمد خان هندي، **تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان**، ترجمة: محمد تقي داعي گيلاني، ط2، طهران، آفتاب، 1955م.

27 ـ أحمد زرقا، **المدخل الفقهي العام**، ط10، دمشق، مطبعة طربين، 1387هـ.

28 ـ أسد الله الكاظمي، **مقابس الأنوار ونفائس الأسرار**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

29 ـ إسماعيل الطبرسي النوري، **كفاية الموحدين**، طهران، الانتشارات العلمية الإسلامية.

30 ـ أمير رضا ستودة، **امام خمينى و قرائتى نوين از دين**، طهران، انتشارات ذكر، 2000م.

31 ـ **انديشه هاى امام خمينى** (مقالات المؤتمر الدولي الثامن للفكر الإسلامي)، طهران، الأمانة العامة للمؤتمر، 1990م.

32 ـ **او به تنهائى يك امت بود**، طهران، القسم الثقافي في مؤسسة شهداء الثورة الإسلامية، 1982م.

33 ـ **پيش درآمدى بر مكتب شناسى فقهى**، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية، 2006م.

34 ـ **تبيان موضوعى**، قسم البحوث في مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1995م.

35 ـ **تبيان موضوعى**، قسم البحوث في مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، العدد 42 (امامت و انسان كامل از ديدگاه امام خميني)، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر الإمام الخميني، 2002م.

36 ـ تقي الدين (أبو الصلاح الحلبي)، **الكافي في الفقه**، تحقيق: رضا أستادي، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1983م.

37 ـ ــــــــــ، **تقريب المعارف**، تحقيق: رضا أستادي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1984م.

38 ـ جعفر السبحاني، **أدوار الفقه الإمامي**، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، 1424هـ.

39 ـ ـــــــــــــ، **أصول الفقه المقارن في ما لا نص فيه**، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، 2004م.

40 ـ ـــــــــــــ، **الموجز في أصول الفقه**، قم، مديرية الحوزة العلمية، 1997م.

41 ـ ـــــــــــــ، **مدخل مسائل جديد در علم كلام**، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، 2003م.

42 ـ ـــــــــــــ، **معالم الحكومة الإسلامية**، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين (ع).

43 ـ جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، **المختصر النافع في فقه الإمامية**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، قم، مؤسسة البعثة، 1413هـ.

44 ـ ـــــــــــــ، **المعتبر في شرح المختصر**، قم، مؤسسة سيد الشهداء، 1985م.

45 ـ ـــــــــــــ، **شرائع الإسلام**، طهران، استقلال، 1409هـ.

46 ـ ـــــــــــــ، **معارج الأصول**، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1403هـ.

47 ـ جعفر كاشف الغطاء، **الحقّ المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين**.

48 ـ ـــــــــــــ، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، قم، مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي، 2001م.

49 ـ جعفر لنگرودی، **دانشنامه حقوقی**، طهران، امير كبير، 1997م.

50 ـ جواد التبريزي، **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، ط3، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1995م.

51 ـ ـــــــــــــ، **المسائل المنتخبة**، ط2، قم، مكتب نشر برگزيدة، 1415هـ.

52 ـ ــــــــــــ، **توضيح المسائل**، ط2، قم، مهر، 1980م.

53 ـ جواد العاملي، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1419هـ.

54 ـ حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت، دار الفكر، 1414هـ.

55 ـ حبيب الله شريف كاشاني، **منتقد المنافع في شرح المختصر النافع**، قم، بوستان كتاب، 2005م.

56 ـ حسن الآبي، **كشف الرموز في شرح المختصر النافع**، تحقيق: علي پناه اشتهاردي وحسين يزدي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1408هـ.

57 ـ حسن العاملي، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1986م.

58 ـ حسن الموسوي البجنوردي، **القواعد الفقهية**، قم، إسماعيليان.

59 ـ ــــــــــــ، **منتهى الأصول**، طهران، مؤسسة مطبعة العروج، 2000م.

60 ـ حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، **تذكرة الفقهاء**، طهران، المكتبة المرتضوية.

61 ـ ــــــــــــ، **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1418هـ.

62 ـ ــــــــــــ، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، ط2، طهران، المطبعة العلمية، 1404هـ.

63 ـ ــــــــــــ، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415هـ.

64 ـ ــــــــــــ، **نهج الحق وكشف الصدق**، قم، دار الهجرة، 1421هـ.

65 ـ ــــــــــــ، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، 1412هـ.

66 ـ ــــــــــــ، **نهاية المرام في علم الكلام**، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، 1998م.

67 ـ حسن ممدوحي كرمانشاهي، **حكمت حكومت فقيه**، قم، بوستان كتاب، 2006م.

68 ـ حسين البروجردي، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر** (تقرير: حسين علي منتظري)، ط3، قم، مكتبة الشهيد محمد منتظري، 1416هـ.

69 ـ ــــــــــــ، **الحاشية على الكفاية**، قم، أنصاريان، 1412هـ.

70 ـ ــــــــــــ، **جامع أحاديث الشيعة**، تحقيق: إسماعيل معزي ملايري، قم، المطبعة العلمية، 1399هـ.

71 ـ ــــــــــــ، **لمحات الأصول** (تقرير: روح الله الخميني)، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 2000م.

72 ـ ــــــــــــ، **نهاية الأصول** (تقرير: حسين علي منتظري)، قم، نشر تفكر، 1415هـ.

73 ـ حسين الحلي، **بحوث فقهية** (تقرير: عز الدين بحر العلوم)، ط2، بيروت، دار الزهراء، 1393هـ.

74 ـ حسين الخوانساري، **مشارق الشموس**، طهران، 1932م.

75 ـ حسين الكركي العاملي، **هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار**، تحقيق: رؤوف جمال الدين، 1977م.

76 ـ حسين المدرسي الطباطبائي، **مقدمهاى بر فقه شيعه**، ترجمة: محمد آصف فكرت، مؤسسة البحوث الإسلامية، 1989م.

77 ـ حسين بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ط2، مكتب نشر الكتب، 1403هـ.

78 ـ حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، بيروت، دار المعرفة.

79 ـ حسين علي منتظري، **دراسات في المكاسب المحرمة**، قم، نشر تفكر، 1415هـ.

80 ـ ــــــــــــ، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، 1408هـ.

81 ـ ــــــــــــ، **كتاب الزكاة**، قم، دار الإعلام الإسلامي، 1404هـ.

82 ـ ــــــــــ، **مبانى اجتهادى آيت الله العظمى بروجردى**، المطبوع ضمن: يادنامه خاتمي، قم، مؤسسة الإمام الرضا (ع) للمعارف الإسلامية.

83 ـ حسين مهربور، **مجموعه نظريات شوراى نگهبان**، طهران، كيهان، 1992م.

84 ـ حسين نوري همداني، **توضيح المسائل**، قم، نشر مؤلف، 1994م.

85 ـ حسين وحيد خراساني، **توضيح المسائل**، قم، مدرسة باقر العلوم، 2000م.

86 ـ حميد رضا حسني، **جايگاه شناسى علم اصول**، قم، مركز مديرية الحوزة العلمية، 2006م.

87 ـ حميد روحاني، **نهضت امام خمينى**، طهران، مؤسسة عروج للطباعة والنشر، 2002م.

88 ـ حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسى عرب**، طهران، امير كبير، 1991م.

89 ـ خليفة بابكر حسن، **الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية**، القاهرة، مكتبة الزهراء، 1418هـ.

90 ـ خليل جر لاروس، **فرهنگ لاروس**، طهران، امير كبير، 1998م.

91 ـ خليل عبد الكريم، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، القاهرة، سينا للنشر.

92 ـ رسول جعفريان، **دين و سياست در دوره صفوى**، قم، انتشارات انصاريان، 1991م.

93 ـ رضا الهمداني، **مصباح الفقيه**، مكتبة الصدر.

94 ـ رضا مدني كاشاني، **براهين الحج**، كاشان، المدرسة العلمية لآية الله مدني كاشاني، 1411هـ.

95 ـ روح الله الخميني، **آداب الصلوة**، **طهران**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 2005م.

96 ـ ــــــــــ، **الاجتهاد والتقليد**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1997م.

97 ـ ــــــــــ، **الخلل في الصلاة**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1999م.

98 ـ ــــــــــــ، **الرسائل**، تحقيق: مجتبى طهراني، قـم، مؤسسة إسماعيليان، 1385هـ.

99 ـ ــــــــــــ، **المكاسب المحرمة**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1995م.

100 ـ ــــــــــــ، **أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية**، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1994م.

101 ـ ــــــــــــ، **تحرير الوسيلة**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 2000م.

102 ـ ــــــــــــ، **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، ط2، مؤسسة پاسدار اسلام، 1410هـ.

103 ـ ــــــــــــ، **تفسير سوره حمد و علق**، طهران، انتشارات ناس، 1980م.

104 ـ ــــــــــــ، **تنقيح الأصول** (تقرير: حسين تقوي اشتهاردي)، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1997م.

105 ـ ــــــــــــ، **تهذيب الأصول** (تقرير: جعفر السبحاني)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1984م.

106 ـ ــــــــــــ، **سرّ الصلاة**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1999م.

107 ـ ــــــــــــ، **شرح چهل حديث**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1989م.

108 ـ ــــــــــــ، **شرح حديث جنود عقل و جهل**، ط5، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 2001م.

109 ـ ــــــــــــ، **شرح دعاء السحر**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 2004م.

110 ـ ــــــــــــ، **صحيفه امام**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1999م.

111 ـ ــــــــــــ، **طلب و اراده**، ترجمة وشرح: أحمد فهري، طهران، مركز النشر العلمي والثقافي، 1983م.

112 ـ ــــــــــــ، **كتاب البيع**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 2000م.

113 ـ ــــــــــــ، **كتاب الطهارة**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 2000م.

114 ـ ــــــــــــ، **كشف اسرار**، قم، آزادي.

115 ـ ــــــــــــ، **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، ترجمة: أحمد الفهري، طهران، بيام آزادي، 1981م.

116 ـ ــــــــــــ، **مناهج الوصول إلى علم الأصول**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1994م.

117 ـ ــــــــــــ، **ولايت فقيه**، ط10، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 2000م.

118 ـ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، تحقيق: محمد كلانتر، بيروت، دار العالم الإسلامي.

119 ـ ــــــــــــ، **تمهيد القواعد**، تحقيق: عباس تبريزيان، سيد جواد الحسيني، عبد الحكيم ضياء، محمدِ رضا طاهريان، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1995م.

120 ـ ــــــــــــ، **ثلاث رسائل**، نشر مشعر.

121 ـ ــــــــــــ، **رسائل الشهيد الثاني**، قم، مكتبة بصيرتي.

122 ـ ــــــــــــ، **غاية المراد**، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1418هـ.

123 ـ ــــــــــــ، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، 1414هـ.

124 ـ ــــــــــــ، **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، تحقيق: أحمد الحسيني، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، 1402هـ.

125 ـ سعيد حجاريان، **از شاهد قدسى تا شاهد بازارى**، طهران، طرح نو، 2001م.

126 ـ سعيد ضيائي فر، **جايگاه مبانى كلامى در اجتهاد**، قم، بوستان كتاب، 2003م.

127 ـ ــــــــــــ، **سيرى در متون اسلامى**، قم، ممثلية قائد الثورة الإسلامية في الجامعات، 1999م.

128 ـ ضياء الدين العراقي، **مقالات الأصول**، تحقيق: مجتبى المحمودي ومنذر الحكيم، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1999م.

129 ـ ــــــــــــ، **نهاية الأفكار** (تقرير: محمد تقي البروجردي)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1985م.

130 ـ عباس ظهيري، **معتمد تحرير الوسيلة**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 2003م.

131 ـ عبد الأعلى السبزواري، **مهذب الأحكام**، النجف، مطبعة الآداب، 1410هـ.

132 ـ عبد الجبار الهمداني الأسدآبادي، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط3، القاهرة، مكتبة وهبة، 1416هـ.

133 ـ عبد الحسين خسرو پناه، **گستره شريعت**، طهران، مكتب نشر المعارف، 2003م.

134 ـ عبد الحسين شرف الدين الموسوي، **أجوبة مسائل جار الله**، النجف.

135 ـ عبد الحسين شرف الدين، **المراجعات**، نشر سلمان زادة، 1427هـ.

136 ـ عبد الحميد بن هبة الله أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب العربية، 1378هـ.

137 ـ عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ط2، بيروت، دار الفكر، 1408هـ.

138 ـ عبد الرزاق اللاهيجي، **سرمايه ايمان**، طهران، نشر الزهراء، 1993م.

139 ـ ــــــــــــ، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، تحقيق: أكبر أسد علي زادة، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، 1425هـ.

140 ـ عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، **المهذب**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1406هـ.

141 ـ عبد الفتاح مراغي، **العناوين**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1417هـ.

142 ـ عبد الكريم سروش، **بسط تجربه نبوى**، طهران، مؤسسة صراط الثقافية، 1997م.

143 ـ ــــــــــــ، **فربه تر از ايدئولوژى**، طهران، مؤسسة الصراط الثقافية، 1999م.

144 ـ ــــــــــــ، **فقه در ترازو**، المطبوع ضمن: اندر باب اجتهاد، إعداد: سعيد عدالت نجاد، طهران، طرح نو، 2003م.

145 ـ ــــــــــــ، **قبض و بسط تئوريك شريعت**، طهران، مؤسسة الصراط الثقافية، 1992م.

146 ـ ــــــــــــ، **قصه ارباب معرفت**، ط2، طهران، مؤسسة الصراط الثقافية، 1994م.

147 ـ ــــــــــــ، **مدارا و مديريت**، طهران، مؤسسة الصراط الثقافية، 1999م.

148 ـ عبد الله التوني، **الوافية في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1412هـ.

149 ـ عبد الله الجزائري، **التحفة السنية في شرح النخبة المحسنية**، طهران، 1928م.

150 ـ عبد الله المامقاني، **مقباس الهداية في علم الدراية**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

151 ـ عبد الله اليزدي، **الحاشية على تهذيب المنطق**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1984م.

152 ـ عبد الله جوادي آملي، **انتظار بشر از دين**، قم، مركز نشر إسراء، 2005م.

153 ـ ــــــــــــ، **رحيق مختوم شرح حكمت متعاليه**، تنظيم وتدوين: حميد پارسانيا، قم، مركز نشر إسراء، 1996م.

154 ـ ــــــــــــ، **شريعت در آينه معرفت**، طهران، مركز رجاء الثقافي، 1993م.

155 ـ ــــــــــ، **ولايت فقيه ولايت فقاهت و عدالت**، تنظيم: محمد محرابي، قم، مركز نشر إسراء، 1999م.

156 ـ عبد الله نصري، **انتظار بشر از دين**، طهران، المؤسسة الثقافية للعلم والفكر المعاصر، 2004م.

157 ـ عبد الوهاب الخلاف، **مصادر التشريع في ما لا نص فيه**، مصر، دار الكتاب العربي.

158 ـ عدنان فرحان، **حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، بيروت، دار الهادي، 1425هـ.

159 ـ علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت، دار الكتاب العربي، 1394هـ.

160 ـ علي أحمدي ميانجي، **مالكيت خصوصى**، قم، انتشارات اسلامي، 1982م.

161 ـ علي اصغر حلبي، **تاريخ علم كلام در ايران و جهان اسلام**، ط2، طهران، انتشارات اساطير، 1997م.

162 ـ علي أكبر دهخدا، **لغتنامه دهخدا**، طهران، جامعة طهران، 1993م.

163 ـ علي أكبر نفيسي، **فرهنگ نفيسى**، طهران، مكتبة خيام.

164 ـ علي الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، 1378هـ.

165 ـ علي البحراني، **قواعد المرام في علم الكلام**، تحقيق: أحمد الحسيني، ط2، قم، مكتبة آية الله النجفي، 1406هـ.

166 ـ علي الجرجاني، **شرح المواقف**، ط2، قم، الشريف الرضي، 1994م.

167 ـ علي السيستاني، **المسائل المنتخبة**، قم، مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، 1413هـ.

168 ـ ــــــــــ، **الرافد في علم الأصول** (تقرير: منير عدنان القطيفي)، قم، مكتبة آية الله العظمى السيد السيستاني، 1414هـ.

169 ـ ــــــــــ، **قاعدة لا ضرر** (تقرير: محمد باقر السيستاني)، قم، مكتب آية الله العظمى السيستاني، 1414هـ.

170 ـ ــــــــــ، **منهاج الصالحين**، قم، مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، 1415هـ.

171 ـ علي الطباطبائي، **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1412هـ.

172 ـ علي المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: صفوت السقاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413هـ.

173 ـ علي المشكيني الأردبيلي، **مصطلحات الفقه**، قم، مشر الهادي، 2000م.

174 ـ علي النمازي الشاهرودي، **مستدرك سفينة البحار**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1418هـ.

175 ـ علي الهاشمي الشاهرودي، **دراسات في علم الأصول**، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 1419هـ.

176 ـ علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **الأمالي**، بيروت، دار الكتاب العربي.

177 ـ ــــــــــ، **الانتصار**، تحقيق: حسن الخرسان، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، 1391هـ.

178 ـ ــــــــــ، **الذخيرة في علم الكلام**، تحقيق: أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1411هـ.

179 ـ ــــــــــ، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تحقيق: أبو القاسم گرجي، طَهران، جامعة طهران، 1967م.

180 ـ ــــــــــ، **الشافي في الإمامة**، طهران، مؤسسة الصادق، 1410هـ.

181 ـ ــــــــــ، **رسائل الشريف المرتضى**، قم، دار القرآن الكريم، 1405هـ.

182 ـ علي بن الحسين الكركي (المحقق الثاني)، **جامع المقاصد**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1411هـ.

183 ـ علي بن حزم الأندلسي، **المحلّى بالآثار**، تحقيق: عبد الغفار سليمان، بيروت، دار الكتب العلمية.

184 ـ علي دوست، **فقه و عقل**، طهران، المؤسسة الثقافية للعلم والفكر المعاصر، 2002م.

185 ـ علي رباني گلپايگاني، **معرفت دينى از منظر معرفت شناسى**، طهران، المؤسسة الثقافية للعلم والفكر المعاصر، 1999م.

186 ـ علي رضا فرحناك، **پيكرتراشى و نگارگرى در فقه**، قم، بوستان كتاب، 2005م.

187 ـ علي شريعتي، **مجموعه آثار** (اسلام شناسى)، مطبعة چاپخش، ط3، 1992م.

188 ـ علي عبد الرزاق، **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

189 ـ غلام رضا انصاف بور، **كامل فرهنگ فارسى تهران**، دار زوار للنشر، 1994م.

190 ـ فؤاد إسحاق خوري، **الإسلام والحداثة**، بيروت، دار الساقي.

191 ـ قطب الدين الرازي، **شرح الشمسية**، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.

192 ـ كاظم الحسيني الحائري، **القضاء في الفقه الإسلامي**، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1415هـ.

193 ـ ـــــــــــــ، **بنيان حكومت در اسلام** (ترجمة لكتاب: **أساس الحكومة الإسلامية**)، وزارة الإرشاد الإسلامي، 1985.

194 ـ ـــــــــــــ، **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، ط2، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1424هـ.

195 ـ كاظم قاضي زادة، **انديشههاى فقهى-سياسى امام خميني**، طهران، مركز البحوث الاستراتيجية لرئاسة الجمهورية، 1998م.

196 ـ لجنة الردّ على المسائل الدينية المستحدثة (إعداد)، **آئينه انديشه، جمهوريت، اسلاميت و مشروعيت؛ ديدگاهها و بازتابها**.

197 ـ لطف الله صافي گلپايگاني، **التعزير، أنواعه وملحقاته**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1984م.

198 ـ ــــــــــ، **ولايت تكوينى و ولايت تشريعى**، المطبوع ضمن: امامت و مهدويت، ط3، قم، مكتب الانتشارات الإسلامية، 1993م.

199 ـ لويس معلوف، **المنجد**، ط3 والعشرون، بيروت، دار المشرق، 1986م.

200 ـ **مجموعه آثار كنگره نقش زمان و مكان در اجتهاد** (قسم الحوارات)، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1995م.

201 ـ محسن الطباطبائي الحكيم، **حقائق الأصول**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

202 ـ ــــــــــ، **مستمسك العروة الوثقى**، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404هـ.

203 ـ ــــــــــ، **نهج الفقاهة**، النجف، المطبعة العلمية، 1371هـ.

204 ـ محسن الفيض الكاشاني، **المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء**، تصحيح: علي أكبر غفاري، ط2، قم، مكتب الانتشارات الإسلامي.

205 ـ ــــــــــ، **مفاتيح الشرائع**، تحقيق: مهدي رجائي، مجمع الذخائر الإسلامية، 1401هـ.

206 ـ محسن خرازي، **بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية**، ط3، قم، مركز مديرية الحوزة العلمية في قم، 1988م.

207 ـ محسن كديور، **حكومت ولائى**، طهران، نشر نى، 1998م.

208 ـ ــــــــــ، **نظريه هاى دولت در فقه شيعه**، طهران، نشر نى، 1997م.

209 ـ محمد أبو زهرة، **مالك، حياته وعصره آراؤه وفقهه**، القاهرة، دار الفكر العربي.

210 ـ محمد إسحاق الفياض، **أحكام البنوك والأسهم والسندات والأسواق المالية**، قم، مكتب سماحة الشيخ محمد إسحاق الفياض.

211 ـ ــــــــــ، **الأراضي**، نشر المؤلف، 1981م.

212 ـ محمد آل بحر العلوم، **بلغة الفقيه**، انتشارات الصادق.

213 ـ محمد البهائي العاملي، **زبدة الأصول**، تحقيق: فارس الحسون، قم، مدرسة ولي العصر (ع)، 1423هـ.

214 ـ __________، **كليات اشعار شيخ بهائى**، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1403هـ.

215 ـ محمد الحسون، **حياة المحقق الكركي وآثاره**، قم، دليل ما، 2003م.

216 ـ محمد الحسيني الروحاني، **المرتقى إلى الفقه الأرقى**، قم، دار الجلي، 1420هـ.

217 ـ محمد الحسيني الشيرازي، **الفقه**، ط2، بيروت، دار العلوم، 1407هـ.

218 ـ __________، **القواعد الفقهية**، 1414هـ.

219 ـ محمد الحلي (فخر المحققين)، **إيضاح الفوائد في شرح القواعد**، قم، إسماعيليان، 1389هـ.

220 ـ محمد الريشهري، **ميزان الحكمة**، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1983م.

221 ـ محمد الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراسة في علم التفسير**، بيروت، دار المعرفة.

222 ـ محمد الطباطبائي (السيد المجاهد)، **المناهل**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

223 ـ محمد العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1414هـ.

224 ـ __________، **القواعد والفوائد**، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، قم، مكتبة المفيد.

225 ـ __________، **ذكرى الشيعة**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1414هـ.

226 ـ محمد الغروي، **علم اصول و علوم انسانى اسلامى**، المطبوع ضمن: جايگاه شناسى علم اصول، إعداد: حميد رضا حسني و مهدي علي پور، قم، انتشارات مركز مديرية الحوزة العلمية، 2006م.

227 ـ محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ترجمة: مؤيد الدين خوارزمي، طهران، دار النشر العلمية الثقافية، 1996م.

228 ـ __________، **المستصفى من علم الأصول**، تصحيح: عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ.

229 ـ ـــــــــــــ، **جواهر القرآن**، ط3، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1987م.

230 ـ ـــــــــــــ، **رسائل الإمام الغزالي**، بيروت، دار الفكر، 1419هـ.

231 ـ محمد الفخر الرازي، **المحصول في علم الأصول**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408هـ.

232 ـ ـــــــــــــ، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ.

233 ـ محمد الكافيجي، **ثلاث رسائل**، دمشق، دار هشام.

234 ـ محمد الكلباسي، **ولاية الفقيه**، المطبوع ضمن: **رسائل في ولاية الفقيه**، تحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش و مهدي مهريزي، قم، بوستان كتاب، 2004م.

235 ـ محمد الموسوي العاملي، **مدراك الأحكام في شرائع الإسلام**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1410هـ.

236 ـ محمد الهندي، **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1416هـ.

237 ـ محمد اليزدي، **فقه القرآن**، قم، دار الأسوة، 1424هـ.

238 ـ محمد أمين أحمدي، **انتظار بشر از دين**، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية، 2005م.

239 ـ محمد أمين الأسترآبادي، **الفوائد المدنيّة**، ط2، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1426هـ.

240 ـ محمد أمين زين الدين، **كلمة التقوى**، ط3، قم، مطبعة مهر، 1413هـ.

241 ـ محمد باقر الداماد (المحقق)، **كتاب الصلاة** (تقرير: عبد الله جوادي آملي)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1985م.

242 ـ محمد باقر السبزواري، **كفاية الأحكام**، أصفهان، مدرسة الصدر.

243 ـ محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1399هـ.

244 ـ ـــــــــــــ، **الإسلام يقود الحياة**، بيروت، دار التعارف، 1410هـ.

245 ـ ــــــــــــــ، **المعالم الجديدة**، طهران، مكتبة النجاح، 1395هـ.

246 ـ ــــــــــــــ، **دروس في علم الأصول**، ط2، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1406هـ.

247 ـ ــــــــــــــ، **مباحث الأصول** (تقرير: كاظم الحسيني الحائري)، قم، مؤلف، 1408هـ.

248 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنـوار**، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1984م.

249 ـ ــــــــــــــ، **مرآة العقول**، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1984م.

250 ـ محمد باقر الوحيد البهباني، **الفوائد الحائريّة**، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1415هـ.

251 ـ ــــــــــــــ، **الرسائل الأصولية**، قم، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، 1416هـ.

252 ـ ــــــــــــــ، **حاشية مجمع الفائدة والبرهان**، قم، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، 1417هـ.

253 ـ محمد بن إدريس الحلي، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، ط2، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1410هـ.

254 ـ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات**، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1985م.

255 ـ ــــــــــــــ، **الفصول المهمّة في أصول الأئمة**، قم، مكتبة بصيرتي.

256 ـ ــــــــــــــ، **الفوائد الطوسيّة**، قم، المطبعة العلمية، 1403هـ.

257 ـ ــــــــــــــ، **بداية الهداية**، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، 1412هـ.

258 ـ ــــــــــــــ، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ط3، قم، مؤسسة آل البيت، 1416هـ.

259 ـ محمد بن الحسن الطوسي، **الاستبصار في ما اختلف من الأخبار**، ط4، طهران، دار الكتب الإسلامية، 11984م.

260 ـ ـــــــــــ، **الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد**، ط2، بيروت، دار الأضواء، 1406هـ.

261 ـ ـــــــــــ، **الأمالي**، قم، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1414هـ.

262 ـ ـــــــــــ، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

263 ـ ـــــــــــ، **الرسائل العشر**، ط2، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1414هـ.

264 ـ ـــــــــــ، **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد رضا أنصاري قمي، قم، مؤسسة البعثة، 1417هـ.

265 ـ ـــــــــــ، **المبسوط في فقه الإمامية**، تحقيق: محمد تقي الكشفي، ط3، طهران، المكتبة المرتضوية، 1387هـ.

266 ـ ـــــــــــ، **النهاية**، المطبوع ضمن: **النهاية ونكتها**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

267 ـ محمد بن الحسن بن مطهر الحلي، **إيضاح الفوائد في حل مشكلات القواعد**، قم، إسماعيليان، 1389هـ.

268 ـ محمد بن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تصحيح: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1416هـ.

269 ـ محمد بن حسن (أبو القاسم القمي)، **جامع الشتات**، طهران، كيهان.

270 ـ ـــــــــــ، **قوانين الأصول**، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، 1378هـ.

271 ـ محمد بن حمزة الفناري العثماني، **مصباح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود**، ط2، انتشارات فجر، 1984م.

272 ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، طهران، إقبال، 1971م.

273 ـ محمد بن علي (ابن حمزة الديلمي)، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، تحقيق: عبد العظيم البكّاء، النجف، جمعية منتدى النشر، 1399هـ.

274 ـ محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، **التوحيد**، تحقيق: هاشم الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

275 ـ ــــــــــ، **المقنع**، مؤسسة الإمام الهادي، 1415هـ.

276 ـ ــــــــــ، **عيون أخبار الرضا**، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1404هـ.

277 ـ ــــــــــ، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: حسن الخرسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1390هـ.

278 ـ ــــــــــ، **علل الشرائع**، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، 1385هـ.

279 ـ محمد بن محمد (الشيخ المفيد)، **الأمالي**، بيروت، دار المفيد للطباعة والنشر، 1414هـ.

280 ـ ــــــــــ، **المقنعة**، ط2، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1410هـ.

281 ـ محمد بن منظور، **لسان العرب**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408هـ.

282 ـ محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1388هـ.

283 ـ محمد تقي الأصفهاني، **هداية المسترشدين في شرح معالم الدين**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

284 ـ محمد تقي الطباطبائي الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، قم: مؤسسة آل البيت، 1979م.

285 ـ محمد تقي المدرسي، **قانون گذارى در اسلام**، ترجمة: محمد علي مقدم، طهران، طهوري، 1997م.

286 ـ محمد تقي مصباح اليزدي، **راهنما شناسى**، قم، مركز مديرية الحوزة العلمية، 1988م.

287 ـ محمد جعفر جعفري لنگرودي، **ترمينولوژى حقوق**، طهران، گنج دانش، 1993م.

288 ـ ــــــــــ، **مكتبهاى حقوقى در حقوق اسلام**، گنج دانش، 1991م.

289 ـ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، تحقيق: عباس قوجاني، ط2، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1986م.

290 ـ محمد حسن مرتضوي لنگرودي، **الدرّ النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد**، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1412هـ.

291 ـ محمد حسن وطني، **مجموعه كامل قوانين و مقررات اراضى**، طهران، فردوسي، 1987م.

292 ـ محمد حسين الأصفهاني، **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، 1984م.

293 ـ ـــــــــــــــــ، **بحوث في الفقه**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي1988م.

294 ـ محمد حسين الروحاني، **منتقى الأصول** (تقرير: عبد الصاحب الطباطبائي الحكيم)، قم، مكتب آية الله السيد محمد حسين الروحاني، 1996م.

295 ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ط3، قم، إسماعيليان، 1393هـ.

296 ـ ـــــــــــــــــ، **بررسيهاى اسلامى**، إعداد: هادي خسروشاهي، قم، انتشارات هجرت.

297 ـ محمد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، مقدمة وتوضيح: محمود الطالقاني، طهران، مطبعة الفردوسي.

298 ـ ـــــــــــــــــ، **فوائد الأصول** (تقرير: محمد علي الكاظمي الخراساني)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1404هـ.

299 ـ ـــــــــــــــــ، **منية الطالب في شرح المكاسب** (تقرير: الموسوي النجفي الخوانساري)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1418هـ.

300 ـ محمد حسين كاشف الغطاء، **الفردوس الأعلى**، تصحيح: محمد علي القاضي الطباطبائي، ط3، قم، مكتبة الفيروز آبادي، 1402هـ.

301 ـ ـــــــــــــــــ، **تحرير المجلة**، المكتبة المرتضوية، 1359هـ.

302 ـ ـــــــــــــــــ، **في السياسة والحكمة**، بيروت، دار التوجيه الإسلامي، 1401هـ.

303 ـ محمد خضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1390هـ.

304 ـ محمد رشيد رضا، **الوحي المحمدي**، القاهرة، وزارة الأوقاف ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1421هـ.

305 ـ محمد رضا گلپايگاني، **الهداية إلى من له الولاية** (تقرير: أحمد الصابري الهمداني)، ط2، قم، مكتب نويد اسلام، 1998م.

306 ـ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ط2، النجف، دار النعمان، 1386هـ.

307 ـ ــــــــــــ، **عقائد الإمامية**، ط2، قم، مكتبة شكوري، 1987م.

308 ـ محمد رضا باطني، **فرهنگ معاصر انگليسى-فارسى**، طهران، فرهنگ معاصر، 1994م.

309 ـ محمد رضا حكيمي وآخرون، **الحياة**، ط3، طهران، دائرة الطباعة والنشر، 1981م.

310 ـ ــــــــــــ، **مكتب تفكيك**، ط3، طهران، مكتب النشر الثقافي الإسلامي، 1998م.

311 ـ محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، **مصباح المنهاج**، بيروت، مؤسسة المنار، 1417هـ.

312 ـ محمد سلامدكو، **مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية**، الكويت: جامعة الكويت، 1974م.

313 ـ محمد شريف الرازي، **گنجينه دانشمندان**، طهران، المكتبة الإسلامية، 1973م.

314 ـ محمد شمس الحق عظيم آبادي، **عون المعبود**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ.

315 ـ محمد صادق الحسيني الروحاني، **زبدة الأصول**، قم، مدرسة الإمام الصادق (ع)، 1412هـ.

316 ـ ــــــــــــ، **فقه الصادق**، ط3، قم، مدرسة الإمام الصادق (ع)، 1412هـ.

317 ـ ــــــــــــ، **منهاج الصالحين**، قم، مدينة العلم، 1410هـ.

318 ـ ــــــــــــ، **منهاج الفقاهة**، ط4، 1997م.

319 ـ محمد صادق الصدر، **كلمات في تاريخ أصول الفقه**، وهي مقدمة مطبوعة ضمن كتاب: **المدخل إلى أصول الفقه الجعفري**، بيروت، دار الزهراء، 1401هـ.

320 ـ ـــــــــــــــــ، **ما وراء الفقه**، بيروت، دار الأضواء، 1413هـ.

321 ـ محمد صدر الدين الشيرازي (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**، ط1، قم، المكتبة المصطفوية.

322 ـ محمد كاظم الخراساني، **حاشية كتاب فرائد الأصول**، قم، مكتبة بصيرتي.

323 ـ ـــــــــــــــــ، **كفاية الأصول**، ط2، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1412هـ.

324 ـ محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، **العروة الوثقى**، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، 1979م.

325 ـ ـــــــــــــــــ، **سؤال وجواب**، تحقيق: مصطفى محقق داماد، طهران، مركز نشر العلوم الإسلامية، 1997م.

326 ـ محمد مجتهد شبستري، **ايمان و آزادى**، طهران، طرح نو، 1997م.

327 ـ محمد مهدي الموسوي الخلخالي، **شريعت و حكومت**، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1998م.

328 ـ محمد مهدي النراقي، **أنيس الموحدين**، تصحيح: القاضي الطباطبائي، دار الزهراء، 1403هـ.

329 ـ ـــــــــــــــــ، **جامع السعادات**، تحقيق: محمد كلانتر، النجف الأشرف: مطبعة النجف، 1383هـ.

330 ـ محمد مهدي شمس الدين، **مسائل حرجة في فقه المرأة**، قم، مؤسسة النار.

331 ـ ـــــــــــــــــ، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط4، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1415هـ.

332 ـ محمد هادي معرفت، **ولايت فقيه**، قم، مؤسسة التمهيد للثقافة والنشر، 1998م.

333 ـ محمود الحمصي الرازي، **المنقذ من التقليد**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1412هـ.

334 ـ محمود الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الستار أبو غدّة، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1410هـ.

335 ـ محمود شهابي، **أدوار فقه**، ط2، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1987م.

336 ـ محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، القاهرة، المكتبة الغربية، 1984م.

337 ـ مرتضى الأنصاري، **القضاء والشهادات**، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1994م.

338 ـ ــــــــــــــ، **فرائد الأصول**، ط2، قم، دار نشر المطبوعات الدينية، 2002م.

339 ـ ــــــــــــــ، **كتاب الطهارة**، المؤتمر العالمي لمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، 1415هـ.

340 ـ مرتضى الحائري اليزدي، **ابتغاء الفضيلة في شرح الوسيلة**، قم، مكتبة الطباطبائي.

341 ـ مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، طهران، المجمع العلمي الإسلامي، 1993م.

342 ـ مرتضى مطهري، **آثار شهيد مطهرى**، قم، ممثلية قائد الثورة الإسلامية في الجامعات، 1997م.

343 ـ ــــــــــــــ، **اسلام و مقتضيات زمان**، الطبعة الحادية عشرة، طهران، صدار، 1995م.

344 ـ ــــــــــــــ، **انسان كامل**، ط18، قم، انتشارات صدرا، 1998م.

345 ـ ــــــــــــــ، **بررسى اجمالى مبانى اقتصاد اسلامى**، طهران، حكمت، 1403هـ.

346 ـ ــــــــــــــ، **بيست گفتار**، ط6، قم، صدرا، 1990م.

347 ـ ــــــــــــــ، **سيرى در نهج البلاغة**، ط2، قم، صدرا.

348 ـ ــــــــــــــ، **عدل الهى**، ط3، قم، صدرا.

349 ـ ــــــــــــــ، **علل گرايش به ماديگرى**، ط8، قم، صدرا، 1978م.

350 ـ ــــــــــــــ، **نظرى بر نظام اقتصادى اسلام**، ط3، طهران، صدرا، 1993م.

351 ـ مسعود لوس، **مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه**، الرياض: مكتبة الرشد، 1425هـ.

352 ـ مصطفى التفرشي، **نقد الرجال**، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1419هـ.

353 ـ مصطفى الخميني، **ثلاث رسائل**، ولايت فقيه، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

354 ـ ــــــــــــــ، **ولاية الفقيه**، المطبوع ضمن: ثلاث رسائل، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1997م.

355 ـ مصطفى جعفر پيشه فرد، **پيشينه ولايت فقيه**، قم، الأمانة العامة لمجلس الخبراء، 2001م.

356 ـ مصطفى عبد الرزاق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**،القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1994م.

357 ـ مصطفى مير أحمدي زادة، **رابطه فقه و حقوق**، قم، مركز انتشارات اسلامي، 2001م.

358 ـ مقداد السيوري، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1405هـ.

359 ـ ــــــــــــــ، **التنقيح الرائع**، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404هـ.

360 ـ ــــــــــــــ، **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**، تحقيق: محمد علي القاضي الطباطبائي، تبريز: 1396هـ.

361 ـ ــــــــــــــ، **نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية**، تحقيق: عبد اللطيف كوهكمري، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1403هـ.

362 ـ مهدي الحائري اليزدي، **حكمت و حكومت**.

363 ـ ــــــــــــــ، **كاوشهاى عقل عملى**، طهران، مؤسسة الدراسات الثقافية وجمعية الحكمة والفلسفة في إيران.

364 ـ مهدي بازرگان، **آخرت، خدا، هدف بعثت انبياء**، طهران، مؤسسة رسا للخدمات الثقافية، 1998م.

365 ـ مهدي هادوي طهراني، **بينش و روش اجتهاد در مكتب شيخ انصاري**، قم، المؤتمر العالمي لمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، 1994م.

366 ـ ــــــــــــ، **مبانى كلامى اجتهاد**، قم، مؤسسة خانه خرد الثقافية، 1998م.

367 ـ ــــــــــــ، **مكتب و نظام اقتصادى در اسلام**، قم، مؤسسة خانه خرد الثقافية، 1999م.

368 ـ مهشيد مشيري، **فرهنگ زبان فارسي**، طهران، سروش، 1990م.

369 ـ موسوي تبريزي، **جايگاه حكومت در انديشه امام خميني**، المطبوع ضمن: امام خميني و قرائتي نوين از دين، طهران، مؤسسة نشر وتحقيقات ذكر، 1999م.

370 ـ ناصر كاتوزيان، **حقوق مدنى** (خانواده)، ط3، طهران، شركة انتشار، 1993م.

371 ـ ــــــــــــ، **فلسفه حقوق**، ط1، طهران، الشركة المساهمة للنشر، 1998م.

372 ـ ــــــــــــ، **مقدمه علم حقوق**، ط15، طهران، انتشارات بهمن برنا، 1371هـ.

373 ـ ناصر مكارم الشيرازي، **القواعد الفقهية**، ط4، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1416هـ.

374 ـ ــــــــــــ، **توضيح المسائل**، قم، مطبوعات هدف.

375 ـ نهضت آزادى ايران، **تفصيل و تحليل ولايت مطلقه فقيه**.

376 ـ هاشم الموسوي، **القرآن في مدرسة أهل البيت**، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 2005م.

377 ـ هاشم آملي، **مجمع الأفكار ومطرح الأنظار** (تقرير: محمد علي إسماعيل بور شهرضائي)، قم، المطبعة العلمية، 1395هـ.

378 ـ وهبة الزحيلي، **الفقيه الثائر في الزمن الصعب**، المطبوع ضمن: ثورة الفقيه ودولته: قراءات في عالمية مدرسة الإمام الخميني، دمشق، الجمعية التعاونية، 1422هـ.

379 ـ يحيى الحلي، **نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر**، تحقيق: أحمد الحسيني ونور الدين الواعظي، النجف، مطبعة الآداب، 1386هـ.

380 ـ ــــــــــــ، **الجامع للشرائع**، قم، المطبعة العلمية، 1405هـ.

381 ـ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، ط2، بيروت، دار الأضواء، 1405هـ.